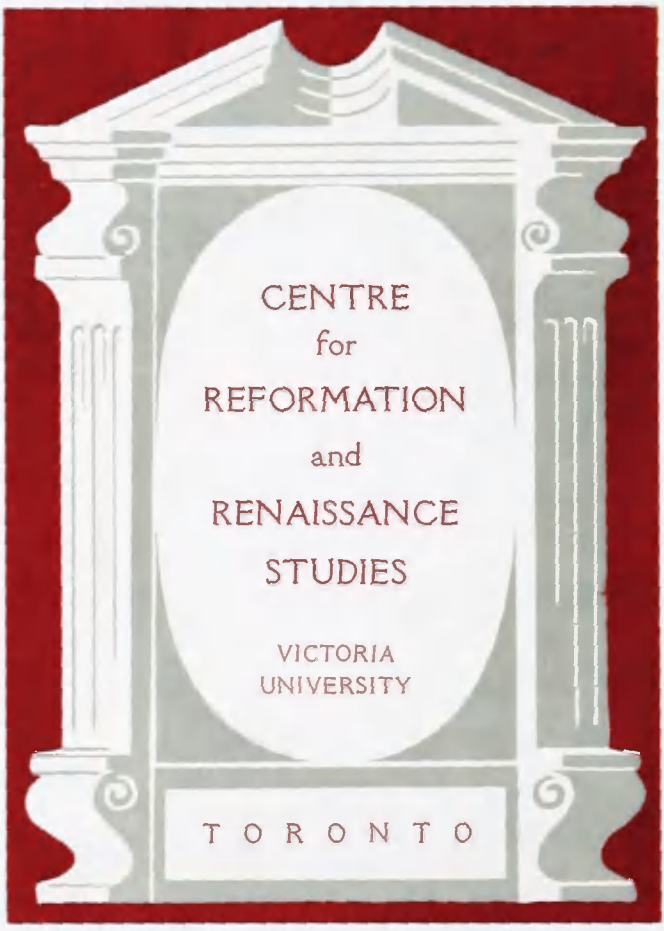

CENTRE
for
REFORMATION
and
RENAISSANCE
STUDIES
VICTORIA
UNIVERSITY
TORONTO

PAUL WERNLE

DER EVANGELISCHE GLAUBE

NACH DEN HAUPTSCHRIFTEN DER REFORMATOREN

I.

LUTHER

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1918

A. g. XIII

BR
307
W47
v. 1

REF. & REN.

4249

Folgende Ausgaben von Luthers Werken sind mit Abkürzungen in den Anmerkungen zitiert:

Weimarer-Ausgabe	W.
Erlanger (Frankfurter Ausgabe)	Erl.
davon die opera varii argumenti . . .	Erl. va.
Bonner Studentenausgabe von O. Clemen in vier Bänden 1912/13	Cl.
Ausgabe fürs christliche Haus von Rade u. Gen. 8 Bände und 2 Ergänzungsbände in Braunschweig und später Berlin . .	Br.
davon die Ergänzungsbände	Br. Erg.
Ausgabe von Jul. Böhmer 1 Band Stuttgart und Leipzig 1907	B.
Ausgabe von Arnold E. Berger in 3 Bänden. Bibliographisches Institut 1917	Be.
Luthers Briefwechsel, hgb. von L. Enders . .	End.

Ferner sind zitiert:

Melanchthons Werke (Corpus Reformatorum) .	C. R.
Zwinglis Werke (ed. Schuler u. Schulthess) . .	Z.

Vorwort.

Dies Buch masst sich nicht an, den Lutherforschern mit neuen Erkenntnissen aufzuwarten, sondern es möchte Theologen und Laien, denen Luthers Glaube nur in allgemeinen Umrissen bekannt ist, Anleitung zum Studium seiner Hauptschriften und zum Eindringen in seinen Geist geben. Es entstand aus Uebungen mit Theologiestudenten, denen Luther ein Fremder war, und mit denen ich zu wiederholten Malen kursorisch stets dieselben Hauptschriften der Reformatoren durchging. Ich merkte dabei, wie schwer es hält, diese Hauptschriften wirklich verständlich zu machen, trotz der wundervollen Einfachheit und Kraft der Sprache Luthers. Meine Studenten waren sicher nicht unbegabter als solche einer andern Universität; allein sich über den Gedankengang einer Schrift klare Rechenschaft zu geben, Widersprüche und Spannungen darin richtig zu erkennen und sich zu erklären, zwischen Ueberkommenem und Erlebtem zu unterscheiden, das Neue und Grosse recht herauszufühlen, das mussten sie erst lernen, dazu mussten ihnen die Augen geöffnet werden. Zuletzt musste ich mir sagen, dass in der Lage meiner Studenten auch viele längst dem Studium Entrückte sich befänden, denen man mit einer Einführung in Luthers Hauptschriften einen Dienst erweisen könnte. Nur war es dabei nötig, den Kreis der Lutherschriften etwas weiter zu ziehen, als es die Bedürfnisse eines kurzen Sommersemesters, in dem erst noch für Zwingli und Calvin Platz verlangt wurde, erlaubten. Mehr als hier geboten wird, heranzuziehen, verbot jedoch der Umfang des Buches. Doch sei wenigstens an dieser Stelle auf zwei besonders leicht zugängliche Kernschriften Luthers verwiesen, seine Lieder und seine Kirchenpostille, in denen der ganze Lutherglaube sich wundersam spiegelt, und die es verdienen, auf ihren reli-

giösen und theologischen Gehalt hin studiert zu werden. Und überhaupt, wer wird leicht mit Luther zu einem Ende kommen, wenn er einmal angefangen hat?

Durch die zahlreichen handlichen Ausgaben ausgewählter Schriften ist Luther unzweifelhaft im Vorsprung vor den beiden schweizerischen Reformatoren, allein gerade glänzend steht es auch mit seiner Kenntnis in unsrer Zeit nicht. Wie viele unsrer Theologen meinen heute noch, das Wesen der Reformation mit den alten ledernen Prinzipien der alleinigen Autorität der Schrift und der Rechtfertigung allein aus Glauben zu erfassen, geschickten Schlagworten, die das Eigentümliche des evangelischen Glaubens kaum ausdrücken! Vollends ausserhalb des theologischen Lagers ist das Verständnis für die Reformatoren als religiöse Denker erstaunlich gering, und das mag zum Teil auch daher kommen, dass der überschwängliche Kult mancher Verehrer den Reformatoren schwer geschadet hat. Man pries sie tatsächlich, ohne sie zu kennen, ohne mit der Kritik in sie einzudringen, die ein Zeichen der echten Ehrfurcht vor dem Grossen ist. Ich weiss wohl, dass das Beste an diesen Männern ihr Heldenglaube war. Allein dieser Heldenglaube ist von ihnen selbst durch ungeheure geistige Arbeit, durch einen Riesenkampf mit den schwersten Fragen und um die höchsten Werte errungen worden, trotz ihres scheinbar kindlichen Glaubens an die Autorität des Bibelworts. Weder das ethische und religiöse Ideal, noch der es tragende Gottesgedanke der Reformatoren liegen in der Richtung des gesunden Menschenverstandes oder einer sogenannten fertigen Weltanschauung, und alle die beseligenden Antworten, welche sie schliesslich fanden, bergen Paradoxie in sich, die sich wahrlich nicht damit erledigen lässt, dass man sagt, das stünde eben in der Bibel. In diesem meinem Buch habe ich den ganzen Tiefsinn von Luthers Glauben und Denken durchaus nicht auszuschöpfen gemeint; jeder selbständige Leser mag sich besser und gründlicher hineinarbeiten.[1])

[1]) Die Schrift „Von der Babylonischen Gefangenschaft“ ist darum so unvollständig behandelt, weil ursprünglich bloss die Vergleichung ihrer Busslehre mit der Busslehre der Thesen beabsichtigt war.

Ich bin zufrieden, wenn der eine und andere etwas mehr Respekt vor dem alten Gottesmann bekommt, wenn mein Buch ihm wenigstens andeutet: hier handelt es sich nicht um vergangene Dinge, hier wird gekämpft um die tiefsten Lebensfragen, um gut und böse, um Sein oder Nichtsein unserer sittlichen Existenz.

Ob im übrigen mein Versuch, die Reformatoren lebendiger zu machen, zeitgemäss oder unzeitgemäss sei, ist hier nicht die Frage. Lebt Wahrheit in den reformatorischen Gedanken, so haben sie jeder Zeit etwas zu sagen. Mir war es Pflicht und Freude, diesen Männern zu danken für das, was sie mir selbst gegeben, und zu versuchen, es weiterzugeben an andere. Denn der Glaube der Reformatoren ist für mich selbst ein seliges Geschenk. Ich sage: der Glaube der Reformatoren, da ich im Grund bei Luther, Zwingli und Calvin immer den gleichen Glauben gefunden habe, trotz aller handgreiflichen Verschiedenheit. Alle diese Männer führen mich vor den gleichen geheimnisvollen und doch offenbaren Gott, der mit seiner Allmacht, Glorie und Güte die Welt durchwaltet, mit seiner heiligen Forderung den Menschen in alle Tiefen der Sünde und der Not führt und mit seiner Gnade und Vergebung ihn zu sich erhebt, froh, stark, heil und selig macht. Und sie alle dringen in die Tiefe der Menschenkenntnis, indem sie den Menschen vor das Absolute stellen, mit seinem Gott und Gewissen gleichsam persönlich ringen lassen, bis der letzte Rest des Selbstvertrauens und der eigenen Kraft zerbrochen zu seinen Füssen liegt und ein neuer Mut, eine neue Kraft ersteht, Gottes Kraft, Gottes Gnade. Und in diesem wunderbaren Erlebnis eines zerbrochenen und versöhnten Herzens entdecken sie uns den Punkt, der das ganze Menschenleben bestimmt und Frömmigkeit und Sittlichkeit zu einer tiefen Einheit verbindet; es ist der Glaube an den gnädigen Gott, der die Seele auf Felsengrund stellt für Zeit und Ewigkeit und zugleich als tapfere Zuversicht zu Gott an die Arbeit geht, im Wirken und Kämpfen, wie im Tragen und Leiden, und der aus dem festen innern Gottesbesitz Kräfte der Liebe und aller guten Werke im Dienst der Brüder auszustrahlen innerlich ge-

nötigt wird. Dabei fällt er doch keinen Augenblick aus der strengsten Wahrhaftigkeit, sieht sich selbst und die Welt mit ehrlichen Augen an, träumt sich keine sündlose Vollkommenheit und kein Paradies auf Erden aus, weiss vielmehr, dass er hier auf den Kampfplatz verordnet ist, da Niederlagen, Kreuz, harte äussere und innere Not ihm vorerst noch notwendig sind und alle Erlösung darin besteht, dass wir mutig vertrauen, tapfer kämpfen, immer wieder aufstehen dürfen und also durch Kampf, Schuld und Leid, aber auch durch Frieden, Freude und Liebe vorwärts wandern, dem ewigen Ziele entgegen. Das ist der ewigjunge Sinn des Evangeliums von der Wohltat Christi, ein Wunder des Gottesgeistes in unserer Seele. Und es ist ein Glaube, der immer wieder froh und mutig macht, auch in dieser schweren dunkeln Zeit, aus der heraus wir ja alle uns nach Erlösung sehnen, die wir aber eben auch durchkämpfen und durchglauben sollen in evangelischer Tapferkeit und Vertrauen, solange Gott es fügt, dass wir glauben sollen, ohne zu sehen, hoffen und harren, ohne zu fühlen, bis er's anders macht, so, wie es ihm gefällt.

Mein Wunsch ist, diesem Luther einen Zwingli und einen Calvin in gleichem Umfang folgen zu lassen, damit vor allem auch die deutschen Leser unsre schweizerischen Reformatoren so kennen möchten, wie ich unsern Schweizern wünsche, dass sie mit Luther vertraut würden. Dass Luther das erste Wort erhält, ist recht und billig, da er nun einmal alle diese schweren Nöte und Stürme der Seele mit ganz besonderer Wucht durchgekämpft und allen andern eine Gasse gebrochen hat. Eine Schande wär's für die Schweizer, wenn manche von ihnen durch politische Antipathien sich jemals um die Freude an Luther bringen würden. Und offen sei's gesagt, ein Unglück wär's für die Deutschen, wenn ihre Liebe zu Luther allzusehr nur dem deutschen Luther gelten sollte. Dieser Mann, so grunddeutsche Art er hat, gehört der universalen Geschichte des Christentums an und hat jedem ernsten und ehrlichen Menschenkind etwas zu sagen, so gut als sein Herr Jesus Christus, dessen Knecht er war. Glücklich, wem einmal in seinem Leben

die rechte Lutherfreude aufgegangen ist, welchem Land und welcher Nation er angehören mag! Denn Lutherfreude, das heisst mehr als ein Personenkult mit dem Mann von Wittenberg, das heisst, recht verstanden, Freude an Gottes Herrlichkeit und Gnade, die auszurufen vor aller Welt Luther seit den Thesen als seinen Beruf empfand. Solche Lutherfreude wünsche ich mir und den Lesern meines Buches.

Basel, März 1918.

Paul Wernle.

Inhalt.

	Seite
I. Luthers 95 Thesen. 1517	1— 22
II. Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche. 1520	23— 48
Abendmahlslehre	27— 33
Tauflehre	33— 42
Busslehre	42— 48
III. Der Sermon von guten Werken. 1520	49— 78
Der Glaube und das erste Gebot	51— 63
Das zweite Gebot	63— 66
Das dritte Gebot	66— 71
Das vierte Gebot	71— 75
Gebot 5—10	75— 78
IV. Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520	78—106
V. Das Neue Testament und der Römerbrief. 1522	106—121
VI. Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. 1523	121—157
1. Weltliche Gewalt und Christenstand	128—140
2. Wie weit sich die weltliche Gewalt erstreckt	140—145
3. Wie ein christlicher Fürst regieren soll	145—151
VII. De servo arbitrio. Vom verknechteten Willen. 1525	158—214
1. Der Gegensatz zur Vorrede des Erasmus	161—166
2. Der Streit um die rechte Schriftautorität	166—170
3. Der Schriftbeweis	170—214
Erster Teil: Die Bibelstellen für den freien Willen	170—180
Zweiter Teil: Der Streit um Röm. 9	180—194
Dritter Teil: Der Streit um die früheren Belegstellen Luthers wider den freien Willen	194—201
Vierter Teil: Luthers positiver Beweis aus Paulus und Johannes	202—212
VIII. Luthers Katechismen. 1529	214—268
Luthers Vorarbeiten, die „Kurze Form“	214—220
1. Die zehn Gebote	221—230
2. Der Glaube	230—249
3. Das Vater Unser	249—254
4. Die Taufe	254—263
5. Das Abendmahl	263—268
IX. Die Bekenntnisse. 1528—1538	268—318
1. Das Bekenntnis Luthers von 1528	268—281
2. Das Bekenntnis der 17 Artikel (Schwabacher Artikel). 1529	281—286
3. Die Marburger Artikel. 1529	287—294
4. Die Confessio Augustana Melanchthons. 1530	295—304
5. Die schmalkaldischen Artikel. 1538	304—318

I. Luthers 95 Thesen. 1517.

Die katholische Ablasspraxis ruhte auf drei gedanklichen Voraussetzungen: auf dem Verlangen der katholischen Christen nach Straflosigkeit, auf dem Glauben, dass die Kirche jederzeit aus ihrem überreichen Gnadenbesitz dem Einzelnen solche Straflosigkeit zu erteilen vermöge, auf dem Wunsch, bei dieser Gnadenspendung das Recht nicht gänzlich zu überspringen, eine menschliche Leistung als Bedingung der zu gewinnenden Straflosigkeit zu fordern, ursprünglich persönliche Leistungen, später Ersatzgaben in Geld. Insofern kommt in der Ablasspraxis nicht irgend eine zufällige Seite, sondern der Kern der katholischen Religion ans Tageslicht. Das religiöse Grundmotiv ist das Glücksverlangen, der Wunsch, im Diesseits und Jenseits von Unglück und von Strafen möglichst verschont zu bleiben. Diesem Glücksverlangen kommt die Kirche entgegen mit ihrem reichen Gnadenschatz, aber sie will damit menschliches Tun und Leisten nicht überflüssig machen, sie selbst lebt ja wieder von all dem, was die Menschen für sie leisten und stiften. So verbinden sich Gnade und Recht, Gewähr der Straflosigkeit und kirchliche Geldspende; Gott und Mensch wirken miteinander zusammen, beide geben einander, bekommen von einander! Aber wie sich's gebührt, ist die menschliche Leistung verschwindend klein neben der Grösse der göttlichen Gnade. Der Mensch zahlt eine abgezählte Portion Geld, und Gott schenkt ihm Straflosigkeit und Sicherheit für Diesseits und Jenseits.

In der Entwicklung der Ablasspraxis von der Höhe des Mittelalters bis zum Beginn der Reformationszeit bewährt sich das Gesetz, dass die göttlichen Gnadenerlasse beständig zunehmen, während die Anforderungen an die menschliche Leistung immer geringer werden. Die älteste Form des Ablasses bedeutete Erlass der Kirchenstrafen;

eine spätere Stufe dehnte den Erlass auf die von Gott auferlegten Strafen aus; sofort griff der Ablass ins Jenseits hinüber, der Erlass der Fegfeuerstrafen erschien als das wertvollste Gut, das Papst und Kirche zu vergeben hatten. Für die Lebenden dagegen brachte der Ablass die unbeschränkte Absolution in allen sog. vorbehaltenen Fällen (casus reservati), in denen der Ortspriester nicht absolvieren durfte; er ersparte also das umständliche und kostenreiche Angehen der obersten Instanz. So war ursprünglich die Formel «Erlass der Sünde» oder «Erlass von Schuld und Strafe» gemeint: man erhält vom Ablasskommissär Vergebung der Sünden auch in den dem Papst vorbehaltenen Fällen. Aber damit war tatsächlich doch Sündenvergebung, das allerinnerlichste Gut, für Geld erkäuflich gemacht; keine nachträgliche Vorsicht konnte die furchtbarsten Missverständnisse verhindern. Menschlicherseits war die Forderung persönlicher Leistungen: sei es Teilnahme am Kreuzzug oder Wallfahrt nach Rom, seit Jahrhunderten zurückgetreten hinter der einfachen Geldzahlung. Geldzahlungen aber kann einer für den andern, ein Lebender für den Verstorbenen entrichten. Für den Verstorbenen im Fegfeuer kauft sein Sohn, sein Enkel Ablass und erwirbt ihm so den Eingang ins Paradies. Dadurch wird wenigstens den Verstorbenen die Straflosigkeit ohne die allergeringste persönliche Leistung ihrerseits geschenkt; weniger zu fordern, mehr zu schenken, scheint überhaupt unmöglich.

Die Theologen unterstützten die zunächst unabhängig von aller gelehrten Theologie entstandene Ablasspraxis nachträglich mit der Lehre vom Schatz der Kirche, bestehend in den Verdiensten Christi und der Heiligen, und folgerten daraus das Recht der Kirche zu der überreichen Gnadenspende des Ablasses. Zugleich gaben sie damit der Papstgewalt einen neuen Nimbus, da es nun vom Gutdünken des Papstes als des Verwalters des Schatzes der Kirche abhing, wie oft und wie kräftig er von seinem Recht, Ablass zu spenden, Gebrauch machen wollte. Das Detail der Theorie zwar war vorläufig kontrovers; speziell in der Frage, ob der Papst bei der Ablassspende kraft seiner richterlichen Gewalt oder bitt-

weise (per modum suffragii) handle, gingen die kirchlichen Juristen auseinander. Nur soviel stand fest, dass die Ablassgewähr zur besonderen päpstlichen Machtvollkommenheit gehöre. Wer den Ablass angriff, griff damit sofort, er mochte wollen oder nicht, dem Papst in sein Spezialrecht hinein. Darum ist nicht zufällig aus Luthers Ablasstreit der Streit um die Macht des Papstes erwachsen.

Die Ablassbulle Papst Leos X. vom 31. März 1515[1]) kam für Luther hauptsächlich in Betracht in der Zusammenfassung und Kommentierung, die Erzbischof Albrecht von Mainz in seiner Instructio summaria ihr nachträglich gab für den Umkreis seiner Diöcesen.[2]) Diese Instruktion Albrechts von Mainz gab dem päpstlichen Gnadenerlass eine greifbare Disposition, indem sie vier Hauptgnaden aus der päpstlichen Bulle heraushob: 1. voller Erlass aller Strafen mit Inbegriff der Fegfeuerstrafen für die Lebenden, die richtig bereuen und beichten vor dem Ablasskauf; 2. Gewähr eines Confessionale, d. h. Beichtzettels mit allen höchsten Gnadenzusicherungen für die Zukunft; 3. Anteil an allen Gnaden und Gütern der Gesamtkirche; 4. voller Sündenerlass für die Seelen im Fegfeuer, wobei die drei letzten Gnaden für den Augenblick an keine Bedingung der Reue und Beichte gebunden sind, ja speziell für den Ablasskauf zugunsten schon Verstorbener durchaus keine Reue und Beichte des Ablasskäufers für notwendig erklärt wird. Diese bereits ungeheuerlichen Ablassgnaden der Instructio summaria des Mainzer Erzbischofs wurden schliesslich durch die marktschreierischen Anpreisungen der Ablassprediger, speziell Tetzels, noch ins Grenzenlose gesteigert, und was nur jemals in der Welt Reklame vermochte, wurde zur Füllung der päpstlichen Kassen — nicht zuletzt auch zur Tilgung der Schulden des Mainzer Erzbischofs — ins Werk gesetzt.

Von den finanziellen Abmachungen zwischen Papst, Erzbischof und den Fuggern wusste Luther freilich zur

[1]) W. Köhler, Dokumente zum Ablassstreit von 1517. 1902, S. 83—93.

[2]) Ebenda. S. 104—124.

Zeit der Thesen nichts. Was ihn zu seinem offenen Vorgehen trieb, hat er in dem Brief an Erzbischof Albrecht vom 31. Oktober[3]) hervorgehoben: der durch den Ablass im Volk genährte Wahn der Straflosigkeit und Sicherheit und die Zurückstellung der wirklich guten Liebeswerke hinter dem selbstsüchtigen Handel um die Seelen. Seine Kritik am Ablasshandel datiert freilich nicht erst aus dieser Zeit; erhaltene Predigten Luthers vom Herbst und Winter 1516 greifen bereits in einzelnen Punkten den Thesen vor und zeigen, wie sich der Sturm auf den Ablass in seiner Seele langsam vorbereitet.[4]) Allein die Thesen stellen ein Ganzes dar, und es bedarf zu ihrem und Luthers Verständnis nichts als einer sorgfältigen Analyse ihres Gedankengangs.[5])

Mit These 1—4 bahnt er sich den Weg vom christlichen Zentrum aus zum Spezialfall des Ablasses. Der Ablass bedeutet im katholischen System einen Zusatz zum Busssakrament; das letzte Wort des Busssakraments sind die kirchlichen Strafen, die Satisfaktionen; hier setzt der Ablass ein und verspricht Straflosigkeit jedem, der Ablass kauft. Luther aber stellt dem kirchlichen Busssakrament, das dem Christen erlaubte, von Zeit zu Zeit sein Gewissen vor Gott wieder zu erleichtern, die von Jesus Christus geforderte rechte Christenbusse gegenüber, welche das ganze Leben umfasst. Man kann sie nicht abwickeln, wie viele Katholiken ihre Busse geschäftsmässig und flink mit dem Priester abwickeln; man wird überhaupt auf Erden nicht fertig mit ihr. Jedoch will er damit keiner falschen Innerlichkeit das Wort reden, etwa so, dass zwar die kirchliche Busse äussere Busswerke verlange, die Christenbusse aber sich in der Reue des Herzens erschöpfe. Auch für die Christenbusse gilt der Grundsatz: Strafe muss sein, Strafe im Sinn von asketischen Zuchtübungen. Der Unterschied besteht ge-

---

[3]) End 1, 114ff. W. Köhler a. a. O. 143ff.

[4]) W. 1, 65—69, 94—99; Erl. 1, 165—171, 177—184; W. Köhler 94—104.

[5]) Text der Thesen W. 1, 233—238; Erl. va. 1, 283—293; Cl. 1, 1—9; Br. 1, 97—108; B. 10—14; W. Köhler 128—143; M. Rade, Die Religion der Klassiker, Luther 1917, S. 29—39.

rade umgekehrt darin, dass die kirchlichen Busswerke ein bestimmtes Quantum ausfüllen und die Strafe dann abgebüsst ist, während die Strafe, die der ernste Christ sich selber auferlegt, genau so lange anhält wie die innere Bussstimmung, der Hass gegen sich selbst, das heisst: bis zum Eingang ins Reich Gottes. Wobei für Luther die Verwandtschaft der beiden lateinischen Worte poenitentia und poena den Schluss noch bündiger macht: wenn die Poenitenz das ganze Leben andauert, so wird folglich (itaque) auch die Poena anhalten müssen bis zum Ende. Damit hat er aber vom christlichen Zentrum aus dem ganzen Ablasswesen das Fundament entzogen. Straflosigkeit begehrt das Ablass kaufende christliche Volk, — Strafe, bleibende Strafe fordert für sich selbst nach Luther jeder Christ, dem es mit seiner Busse ernst ist. Es sind zwei Religionen, die da feindlich aufeinander stossen, die Religion, die es dem Menschen leicht machen will, und die Religion, die darauf ausgeht, es den Menschen schwer zu machen.

These 5—7 stellen die Generalprinzipien für die Ablassgewähr des Papstes auf. «Erlass von Strafe und Schuld» lautete die berühmte Formel der meisten Ablassbullen. Luther führt den päpstlichen Straferlass auf die älteste Stufe der Praxis zurück: Erlass der Kirchenstrafen. Den päpstlichen Schulderlass deutet er im Sinn blosser Erklärung des göttlichen Schulderlasses und hebt speziell das Recht des Papstes, von diesem Schulderlass für die «vorbehaltenen Fälle» Gebrauch zu machen, hervor. Beidemal schränkt er die päpstliche Vollmacht in ganz bestimmte, der Willkür enthobene Rechtsschranken ein. Er bestreitet das Recht der Ablassspendung nicht an sich, aber er führt es zu einer relativ harmlosen Massregel zurück. Darin bestand Luthers Kühnheit, er griff mit diesen wenigen Sätzen dem Papst an seine Krone. Im Bewusstsein dieser Kühnheit suchte er sich gleich von Anfang den Rücken zu decken. Er stellte seine freie Meinung als die Meinung des Papstes selber hin (These 5: Papa non vult), er knüpfte den göttlichen Schulderlass an die Bedingung der demütigenden Unterordnung des Sünders unter den Priester, Gottes

Vertreter. Dass Luther die priesterliche Absolution tatsächlich auch für seine Person hochschätzte, wissen wir zur Genüge aus zahllosen andern gleichzeitigen und spätern Lutherworten. Luther hat der lutherischen Kirche die Hochschätzung des Beichtstuhls vermacht, weil es ihm selber Herzensbedürfnis war und blieb, sich durch einen Bruder im Namen Gottes die Vergebung der Sünden gewiss machen zu lassen. Allein hier in These 7 ist nicht von einem Herzensbedürfnis des Sünders, sondern von seiner Pflicht, sich demütig dem Priester unterzuordnen, die Rede. Mit dieser These will Luther mit der einen Hand der Hierarchie geben, was er mit der andern ihr zu nehmen schien. Es ist Taktik und muss als Taktik gewertet werden.

Nun folgt der erste Hauptteil, These 8—29, Luthers Kampf gegen den Ablasskauf für Verstorbene und gegen seine Voraussetzung, die Wirkung der Papstgewalt ins Fegfeuer hinein. Dieser erste Hauptteil zerfällt in zwei begründende Partien, These 8—13 und These 14—19, auf die dann mit These 20 (itaque) — 29 die praktische Schlussanwendung folgt.

Sämtliche Kirchenstrafen gehen auf das diesseitige Leben und reichen nicht ins Jenseits hinüber, — also wird auch der Ablass, der Erlass von Kirchenstrafen. nicht ins Jenseits hinüberreichen. Das ist Luthers erstes Argument. Er zieht aber vorläufig den Schluss noch nicht selbst, er deutet ihn höchstens in These 13 an: «Sterbende haben durch den Tod von Rechts wegen Befreiung von den Kirchenstrafen.» Luther spielt hier den Juristen, er beruft sich auf den eigentlichen Sinn des kanonischen Rechts, erinnert sogar an das altkirchliche Bussrecht, das die Kirchenstrafen vor die Absolution setzte, somit jedes Hinüberwirken derselben ins Jenseits unzweideutig ausschloss. Er beruft sich auf den Papst selbst: «Der heilige Geist im Papst nimmt ja den Sterbefall aus bei seinen Dekreten» (9). Aus dieser Partie erhellt deutlich, dass Luther sich bereits in der ältern Kirchen- und Rechtsgeschichte nach Bundesgenossen für seinen Kampf umzusehen beginnt. Dabei treten ihm aber be-

reits menschliches Kirchenrecht und göttliches Recht höchst bedeutsam auseinander. Göttliches Strafrecht reicht selbstverständlich ins Jenseits, ja in die Ewigkeit hinüber, menschliches Kirchenrecht erlischt vor dem Tod. Schwerlich war Luther sich dessen bewusst, wohin ihn diese Unterscheidung führen konnte. Der Papst ist ihm ja Mund des heiligen Geistes, Vertreter Gottes. Und dennoch diese Einschränkung der Geltung seines Rechts! Hier lag der Ansatz zu einer Revolution.

Was die Verstorbenen nötig haben, das ist persönliche Läuterung und Besserung, Wachstum der Liebe, Abnahme der Furcht und Angst; die Heilsgewissheit kann ihnen nicht von aussen zufliegen, sie muss persönlich und innerlich erworben sein auf sittlichem Weg; dies das zweite Argument. Auch hier zieht Luther den Schluss auf die Wertlosigkeit des Ablasskaufs für Verstorbene nicht selbst, er erweckt aber im Leser die Stimmung, die von selbst mit dem Fegfeuerablass fertig wird. Mit dem Glauben an ein Fegfeuer kann der Schreiber dieser Thesen noch nicht gebrochen haben, er deutet aber die Volksvorstellung stark ins Geistige um: Hölle ist der Zustand der Verzweiflung, Himmel der Gewissheit und Sicherheit, dazwischen liegt der Zustand der Furcht und Angst, der «Beinahe-Verzweiflung», den wir Fegfeuer nennen mögen. Auffallend ist nun in dieser Partie die Fülle gut katholischer Gedanken und Worte. Das christliche Ideal sieht Luther in der vollkommenen Liebe. Vermehrung der Liebe ist den Seelen im Fegfeuer vor allem notwendig. Wer mehr liebt, erwirbt sich damit ein Verdienst vor Gott; auch die Verstorbenen im Fegfeuer sind noch imstande, Verdienste zu erwerben. Wenigstens sprechen weder Vernunftgründe noch Schriftstellen dagegen. Heilsgewissheit wird den Seelen im Fegfeuer, wenigstens den meisten, abgesprochen; ihre Unsicherheit und Angst machen ja eben ihr jenseitiges Elend aus. Wie gänzlich fehlt hier der Glaube als das Zeichen des Vollchristen! Auf die Liebe, nicht auf den Glauben kommt alles an.

Man kann nicht sagen, dass hier nicht der Ort gewesen wäre, dem Glauben die zentrale Stellung zu geben.

Die Zuversicht des Glaubens würde einen ausgezeichneten Gegensatz zur Furcht und Angst bilden, wie denn auch Luther in den Resolutionen der Thesen kräftig den Glauben als das Gegenstück der Furcht eingesetzt hat. Warum fehlt an dieser wichtigen Stelle der Glaube? Hat Luther damals seine ganze Bedeutung noch nicht erfasst? Oder hat er sie bereits erfasst und hält aus bestimmten Gründen vorläufig damit zurück? Man wird jedenfalls diese beiden Möglichkeiten erwägen müssen. Möglich, dass ihn zunächst die Bibelstelle 1. Joh. 4, 18 mit dem scharfen Gegensatz von Furcht und Liebe leitete. Aber er kämpft in den Thesen überhaupt nicht für die Religion des Vertrauens, der festen Gottesgewissheit, vielmehr, er kämpft hier gegen eine Religion, die den Menschen auf bequeme Weise Heilsgewissheit verschaffen will. Diese falsche Heilsgewissheit will er aus dem Feld schlagen, nicht durch Entgegensetzung einer tiefen, echten evangelischen Heilsgewissheit, — ob er sie selbst besass, bleibe dabei dahingestellt — sondern vielmehr durch die Aufrollung des absoluten Ideals der vollkommenen Liebe und durch Erweckung der Scham, der Furcht, ja der Angst für die so unendlich weit von diesem Ideal entfernte Menschheit. Sicher geht er dabei auf Gedankenwegen, die er selbst geführt wurde. Luther selbst hat dieses Ideal der vollkommenen Liebe mit ganzer Majestät neu erfasst und sich selbst das Urteil gesprochen vor dieser Norm. Man bekommt durch diese Thesen einen Einblick in den Weg, den Luther selber geführt wurde, an dessen Ende, nicht an dessen Anfang, der frohe, Gottes gewisse Glaube steht.

Anderes ist freilich bloss Nachwirkung des katholischen Sprachgebrauchs, so das Wort «Verdienst», «Stand der Verdienste». Darüber ist der Luther der Thesen längst prinzipiell hinausgewachsen; für einen Menschen, der sich resolut vor das Ideal stellt, ist für Verdienste bald kein Platz mehr frei. Dagegen die Vernunft neben der Bibel als Glaubensautorität kennt jedermann aus dem berühmten Lutherwort vor dem Wormser Reichstag. Das ist eine katholische Gewöhnung, die bei Luther merkwürdig lange hielt. Der Kampf endlich gegen die Heilsgewissheit ist angesichts des Ablassgeschäfts nur zu ver-

ständlich; mit dieser durch Geld zu gewinnenden Heilsgewissheit muss jeder ernsthafte Christ fertig sein.

Die beiden Thesenreihen 8—13 und 14—19 hatten dem Glauben an die Kraft der Fegfeuer-Ablässe juristisch und theologisch die Grundlagen entzogen, allein die päpstliche Bulle samt ihrer Auslegung durch die erzbischöfliche Instruktion behauptete «vollständigen Erlass aller Strafen» (der Wortlaut ist: «aller Sünden», wofür Luther zur Verdeutlichung «Strafen» einsetzt) als Frucht des Ablasskaufs. Darf Luther Papstworten ein rundes «Nein!» entgegensetzen? In These 20—24 setzt er sich mit der für ihn so höchst unbequemen päpstlichen Formel auseinander. Zwei Anläufe nimmt er, um sie sich aus dem Weg zu schaffen. Mit These 20 gibt er dem «aller Strafen» die einschränkende Deutung auf die vom Papst selbst auferlegten Kirchenstrafen und leugnet damit gerade die Ausdehnung des «aller» auf die Fegfeuerstrafen, welche die Instructio summaria enthielt. Luther beruft sich dafür in These 22 auf sein juristisches Argument, dass kanonische Strafen mit dem Tod erlöschen. Er zieht also eine Folgerung aus seinem ersten Gedankengang. Es war eine ganz willkürliche Deutung der päpstlichen Formel, aber sie musste ihm helfen, den Papst mit sich in Einklang zu bringen. In These 22 dagegen verwertet er seine zweite ethische Gedankenreihe; er verzichtet für einen Moment auf die eben gebrachte einschränkende Deutung, will den Erlass aller Strafen wörtlich gelten lassen, jedoch nur für die ganz Vollkommenen, das heisst: die allerwenigsten. Aber wozu brauchen im Grund die Allervollkommensten noch Erlass aller Strafen durch den Papst? Auch diese Auslegung der Papstformel ist nur eine Ausflucht, die sich selber aufhebt. Es sind beides Verzweiflungskünste eines ehrlichen Mannes, der mit dem Herzen das Gegenteil des Papstes will, aber sich und den andern seinen Widerspruch nicht offen eingestehen darf, vielmehr einstweilen den Papst durchaus auf seiner Seite sehen möchte.

Daran schliesst sich mit These 25—29 ein weiterer Versuch, dem Fegfeuerablass des Papstes einen erträglichen Sinn zu geben. Die erzbischöfliche Instruktion

erklärte, dass der Papst den Seelen im Fegfeuer «per modum suffragii» den Ablass spende. Also «bloss bittweise, nicht aus päpstlicher Rechtsgewalt», legt Luther sich diese Papstformel zurecht. Ist von Gewalt des Papstes über das Fegfeuer die Rede, so kann damit immer nur die Gewalt gemeint sein, die auch jeder Bischof, ja jeder Pfarrer in seinem Amtsbereich hat: das Recht, zu beten für die Verstorbenen und durch das Gebet ihnen Hilfe zu bringen. Solches gesteht Luther gern dem Papst zu, ja er lobt ihn für diese seine Bescheidenheit, dass er sich nicht auf die Schlüsselgewalt über die Seelen im Fegfeuer berufe, sondern nur auf diese Fürbitte für die Verstorbenen. Wer Fürbitte sagt, stellt damit das Ergebnis Gottes Willen anheim; er verzichtet bewusst darauf, etwas durch eigne Kraft erwirken zu können. Wie töricht erscheint von hier aus das frivole Gerede der Ablasskrämer: «Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt!». Wo bleibt da jede Ehrfurcht vor Gottes freiem Gnadenwillen! Ja sogar der Wille der Abgeschiedenen hätte verdient, zarter berücksichtigt zu werden; liegt es doch, wie Beispiele aus der Legende erzählen, unter Umständen an den Heiligen selbst, dass sie noch nicht aus dem Läuterungsfeuer entlassen sind: sie wollten selbst nicht. Im Grund ist natürlich diese Deutung der Papstformel kaum weniger willkürlich und gezwungen als Luthers Deutung des Straferlasses für alle Sünden. Der Fegfeuerablass rechnete mit dem Hineinwirken päpstlicher Gewalt ins Jenseits; für blosse päpstliche Fürbitte, deren Erhörung im freien Belieben Gottes steht, hätten sich wohl nicht viel Ablasskäufer gefunden. Die zahme Sprache Luthers verbirgt den radikalen Gegensatz, in dem er jetzt schon zum päpstlichen Ablasshandel steht. Der Sinn dieses ganzen Hauptteils ist doch kurz und bündig: mit dem Fegfeuerablass ist es nichts, durchaus nichts, und eben dieser Fegfeuerablass bildete die wichtigste Geldquelle für die Kurie. Konnte Luther im Ernst sich einbilden, er stehe in dieser ganzen Frage nur scheinbar mit den Papstworten im Widerspruch? Aber er hat damals noch an den Papst geglaubt, wirklich geglaubt und hat aus diesem Glauben

heraus den Mut für seine künstlichen Experimente gefunden.

Der zweite Hauptteil, These 30—80, befasst sich mit dem Ablass für die Lebenden. Zwei höchst verschiedene Bedingungen waren den Ablasskäufern gestellt: eine bestimmte Portion Geld und Reue mit Beichte vor dem Priester. Das erste galt als die Hauptsache, davon hing der Gewinn der Straflosigkeit ab; das zweite nahm man mit in Kauf und suchte es möglichst rasch abzuwickeln. Hier setzt Luthers erster Angriff ein mit These 30—40. Er legt den ganzen Nachdruck auf die wahre Reue; er gibt dem Leser zu überlegen, was wahre Reue bedeutet, wie schwer, wie selten sie ist. «Keiner ist sicher, dass er wahrhaftig bereut hat» (30). «Etwas ganz seltenes ist ein Mensch, der wahrhaftig bereut» (31). Es ist Nachklang des eigenen Ringens und Suchens. Als Luther, von der Grösse des neuen Ideals ergriffen, sich selbst ganz ehrlich und streng zu erkennen begann, als ihn die Scham erfasste, als er mit sich selbst ins Gericht zu gehen anfing, da war das sein Hauptschmerz gewesen, dass der Mensch mit der Anklage und Verurteilung seiner selbst niemals fertig wird, dass die Aufgabe wahrer Reue nicht weniger unermesslich sein kann als die Grösse des Ideals. In jenen Stunden war ihm jede Gewissheit der Vergebung zweifelhaft geworden; wahrer Bussernst schien ihm unzertrennlich von wahrer Furcht, er konnte es nicht fassen, wie Menschen wähnen können, sichern Frieden vor Gott zu besitzen. Die Erinnerung an diese schweren Stunden erwachte mit neuer Gewalt in ihm, als er den Jubel der Ablasskäufer, ihre falsche Heilssicherheit gewahr wurde. Man achte auf die Leidenschaft, mit der er diesen Gegner bekämpft: «Verdammt sollen werden in Ewigkeit samt ihren Lehrmeistern, die da glauben, durch Ablassbriefe ihres Heils sicher zu sein!» Höchste Vorsicht empfiehlt er gegenüber denen, die Ablassgnade und Versöhnung des Menschen mit Gott einander gleichsetzen wollen. Vielleicht dachte er dabei an eine Stelle der Mainzischen Instruktion, die nicht wörtlich so, aber doch ähnlich lautete. Er wiederholt solcher Reklame gegenüber seine alte These, dass ja der Ablass nur

Kirchenstrafen erlässt, um alsbald zu seinem Thema, der Forderung der Reue, zurückzukehren. Entgegen der erzbischöflichen Instruktion verwirft er als unchristlich die Meinung, Reue sei gar nicht nötig für den Ablasskauf für Verstorbene oder für den Kauf von Beichtzetteln. Aber dann schlägt sein Ton auf einmal um. Wer die Bedingung der Reue wirklich aufbrächte, der hätte damit auch die Sache selbst, die Vergebung, ohne Ablasskauf (36). «Jeder wahre Christ, lebend oder tot, hat Anteil an allen Gütern Christi und der Kirche ohne Ablassbriefe» (37). Ein wahrer Christ ist für Luther in diesem Zusammenhang ein Christ, der wahrhaftig bereut hat. Die Reue, nicht der Glaube, ist das Merkmal des Christen; wenigstens spricht er vom Glauben kein Wort. Und Luther scheint aus der Reue sogar ein Recht auf die Vergebung der Sünden zu machen; «sie wird dem Reuigen geschuldet», drückt er sich erstaunlich katholisch aus. Aber es besteht nun ein eigentümlicher Stimmungsunterschied zwischen den Thesen 30, 31 und den Thesen 36, 37. Zuerst war der wahre Reuige etwas ganz Seltenes; an der spätern Stelle lesen wir: «Jeder wahre Christ». Zuerst wurde die Sicherheit der erhaltenen Vergebung von Luther in Frage gestellt; jetzt besitzt jeder wahrhaft bereuende Christ vollen Erlass von Schuld und Strafe. Diese verschiedenen Thesenpaare können nicht in einem Zug geschrieben sein. Wenn These 30, 31 ein Nachklang von Luthers frühern schweren Kämpfen waren, so steht in These 36, 37 der Luther vor uns, der auf dem Weg zum festen innern Frieden ist. So stark und gewiss hat er Gott bei sich ohne priesterliche Vermittlung, dass er sich gedrungen fühlt, in These 38 dem Papst wieder entgegenzukommen, sich gegen eine Verachtung seiner Gnadenspenden zu verwahren. Solche Stellen zeigen fast jedesmal, dass Luther sich im Kampf etwas weit hinausgewagt hat. Zum Schluss hebt er in einem Thesenpaar noch einmal den Kerngedanken dieses Abschnittes hervor. Um wahre Reue ist es ihm zu tun, weit mehr als um herrliche Gnadenversprechungen. «Wahre Reue sucht die Strafen und liebt sie, während das Ablassgerühm sie hassen macht» (40). Wieder bricht

der scharfe Gegensatz der zwei Religionen hervor, blitzartig: Straflosigkeit begehrt die eine, Strafen sucht und liebt die andere. Der Satz wirkt in seiner Kürze wie ein Rätselspruch. Aber was muss das für ein wunderliches Menschenkind sein, das so ganz anders als andere Menschen Strafen herbeiwünscht und liebt?

Luthers zweiter Angriff (These 41—47) richtet sich gegen die Vernachlässigung anderer wichtigerer und notwendigerer Werke zugunsten des Ablasskaufs. Der Ablasskauf ist gar nicht zu vergleichen den Werken der Barmherzigkeit; der Papst selbst, meint Luther, hält diese für unendlich wertvoller. Warum? Das zeigt Luther, indem er den Motiven auf den Grund geht. Ablasskauf macht niemand besser, sondern nur «frei von Strafen»; durch ein Liebeswerk aber «wächst die Liebe und wird der Mensch besser» (44). Und solche Liebe ist Pflicht; wer sie selbsüchtig der angeblichen Fürsorge für sein Seelenheil hintansetzt, erwirbt sich Zorn Gottes statt Ablass. Prachtvoll triumphiert hier die Bruderliebe über die selbstische Glücksreligion. Freilich klingt der Ausdruck «man wird durch ein Liebeswerk besser» befremdend im Mund des Reformators. Luthers bereits an der Spitze des Römerbriefkommentars[6]) proklamierte neue Erkenntnis sagt umgekehrt: Wer inwendig gut ist, schafft Gutes; keineswegs wird ein Mensch durch gute Handlungen inwendig gut. These 44 kann nur als Anbequemung an den populären Sprachgebrauch verstanden werden. Luther will in diesen Thesen nicht mit allen seinen neuen Erkenntnissen durchbrechen, er will den Ablass bekämpfen und ordnet diesem Interesse alle seine Gedanken unter. Nachdem er nun in These 45 den strengen Pflichtgedanken für den Dienst des Bruders herausgearbeitet hat, hält er ihn fest auch für die notwendige Arbeit für den eigenen Lebensunterhalt. Er will gerade den Armen wehren, ihr Geld für Ablasskauf zu verschleudern; derart spricht doch auch hier das soziale Motiv. Pflicht geht vor dem Erlaubten (These 47). In allen diesen Sätzen regt sich der neue reine sittliche Sinn.

[6]) Vorlesungen über den Römerbrief, herausg. von Joh. Ficker 908, 1, 1.

Dieser Mann weiss, was Gott geboten hat und was bloss die Menschen dazu erfinden. Die Menschen erfinden an einem fort neue Heilmethoden zur Tilgung ihrer Schuld, zur Sicherung ihrer Seligkeit; Gott aber fordert Taten der Bruderliebe, und nur wer dem Bruder dient, dient Gott.

Erst mit These 53 gewinnt Luther ein neues grosses Angriffsthema. Das Zwischenstück These 48—52 ist ein loses Konglomerat, äusserlich nur durch die ständige Bezugnahme auf den Papst zusammengehalten. Vom idealen Sinn des Papstes war Luther bei These 42 ausgegangen: der Papst schätzt die Werke der Liebe höher als den Ablass ein. Der Papst, lehrt nun These 48, würde auch ein frommes Gebet für ihn selbst höher schätzen als das Geld, das der Ablasskäufer ihm zahlt. Daran schliessen sich die beiden Thesen 50 und 51, die dem Papst die schönste soziale Gesinnung zutrauen; der Papst wünschte lieber den Untergang der St. Peterskirche als die Ausplünderung der armen Christen, und er würde lieber mit dem Geld von St. Peter den Armen zu Hilfe kommen, die jetzt von seinen Ablasspredigern geplündert werden. Es war Luther Bedürfnis, in diesem Zwischenstück wieder einmal recht kräftig seine eigene hohe Meinung vom Papst zu beteuern, um desto freier auf seine Unterhändler losschlagen zu dürfen. These 49 steht dagegen isoliert in diesem Zusammenhang und gehört eher in die Nähe von These 52. Es ist einer der ganz besonders fein stilisierten Sätze, aus denen der ganze Luther herausschaut: «Nützlich ist Papstablass, wenn man nicht darauf vertraut, schädlich im allerhöchsten Grad, wenn einer die Furcht Gottes deshalb verlieren sollte.» Damit vergleiche man die Wirklichkeit! Wer kaufte denn im Ernst Ablass, ohne darauf zu vertrauen? Man kann keine bitterere Ironie brauchen, als Luther hier tut. Und wie scharf springt wieder sein neues Religionsideal hervor! Furcht Gottes will er den Menschenseelen beibringen statt des trügerischen Vertrauens, er, der spätere Reformator mit der Losung der fides sola. In dieser These lebt der ganze ursprüngliche Reformatorgeist. These 52 kontrastiert auffallend mit den vorhergehenden, dem Papst so ergebenen Thesen. Hier wird einmal der Fall gesetzt,

der Papst selbst verpfände seine Seele für die Realität der Ablassgnaden. Sei es — es bleibt doch eine eitle Sicherheit! Man sieht, Luther verfügt jetzt schon über mehr als einen Stil, mit dem Papst umzugehen.

Der dritte Hauptangriff reicht von These 53 bis These 66: die Gegenüberstellung des Ablasses und des Wortes Gottes oder Evangeliums. Zunächst heben die drei ersten Thesen hervor, wie unwürdig das Wort Gottes in der Praxis zurückgesetzt wird hinter dem Ablass, da es doch an wahrem Wert ihm unvergleichlich überlegen ist. Wort Gottes und Evangelium sind dabei für Luther gleichwertige Begriffe, aber was er genauer darunter versteht, deutet er nicht an; es lässt sich erst aus späteren Thesen ungefähr erschliessen. Den Papst zieht er dabei wieder ganz auf seine Seite: «Feinde Christi und des Papstes» nennt er die Ablassschreier; dem Sinn des Papstes selbst schreibt er die wahre Hochschätzung des Evangeliums zu. Dem Sinn nach würde These 62: «der wahre Schatz der Kirche ist das Evangelium» — vortrefflich hinter These 55 passen. Mit hundert Glocken etc. sollte das Evangelium eingeläutet werden, eben weil es der wahre und grösste Schatz der Kirche ist. Luther will sich aber erst den Weg bahnen zu dieser, seinem Herzen besonders wichtigen These durch eine genauere Untersuchung der Lehre vom Schatz der Kirche, auf der theoretisch das Ablasswesen beruhte.

These 55—66 handeln von diesem Schatz der Kirche. Das Volk Christi, meint Luther, lebt in verhängnisvoller Unkenntnis davon. Aber weshalb denkt Luther hier an das Volk, weshalb kein Wort von den Theologen und kein Wort von den Päpsten, welche diese Lehre vom «Schatz» ausgebaut und ihren Zwecken dienstbar gemacht hatten? Ausdrücklich befasste sich mit diesem Thema Papst Clemens VI. in seiner Bulle Unigenitus filius dei vom Jahr 1343;[7]) in dieser Papstbulle waren die Verdienste Christi und der Heiligen dieser Schatz genannt worden, und als dessen Verwalter der Papst in Rom. Hat Luther das alles augenblicklich vergessen?

[7]) W. Köhler, a. a. O. 19 ff.

Auf alle Fälle geht er so vor, wie wenn keine kirchliche Entscheidung ihm irgendwie die Freiheit der Untersuchung einschränken würde. Mit Spott weist er das Wortverständnis vom «Schatz der Kirche» ab, auf die Habgier der Ablassprediger deutend. Aber die Verdienste Christi und der Heiligen können dieser Schatz auch nicht sein, weil sie «immer und ohne Papst die Gnade des innern Menschen und Kreuz, Tod und Hölle des äussern Menschen wirken». Diese These 58 wird Luther den Hals brechen; hier sagt er genau das Gegenteil dessen, was die Bulle des Papstes Clemens VI. lehrte; er weiss es besser als der Papst, auch wenn kein Wort im Text das vermuten lässt. Den Ausdruck «Verdienste Christi und der Heiligen» darf man diesmal nicht auf die Wage legen; Luther braucht den Terminus technicus, ganz einerlei, ob es nach seiner strengen Auffassung wirklich Verdienste der Heiligen gibt oder nicht. Aber Luthers paradoxe Auffassung vom christlichen Heil meldet sich blitzartig in der seltsamen Wendung: «Gnade für den innern, Kreuz für den äussern Menschen.» Der Christ bedarf nach Luthers Meinung beides, und es gehört zur göttlichen Gnade, dass sie zugleich das Gericht über den äussern Menschen bringt. Strafe muss sein, wissen wir von These 4 her. Der Leser bekommt hier wenigstens eine Ahnung dieser neuen Frömmigkeit, die Gnade und Kreuz so eigentümlich zu verbinden weiss, das Kreuz nicht aufhebt durch die Gnade, aber auch die Gnade gelten lässt mitten im Kreuz.

Nicht mehr als einen vorübergehenden Einfall bedeutet These 59: «die Armen der Schatz der Kirche»; schön gesagt, aber es hilft uns nichts in dieser schwierigen Materie. Dann verweilt Luther einen Augenblick bei der durchaus erwägenswerten Auskunft: die Absolutionsgewalt sei der Schatz, den Christus der Kirche vermacht habe. Der Erlass der Kirchenstrafen und die Absolution in vorbehaltenen Fällen, von Luther früher schon dem Papst zuerkannt, wären dann einfach ein Ausfluss dieser Absolutionsgewalt, ohne dass Luther mit seiner These 26 in Widerspruch geriete. Aber werden das die Freunde des Ablasses zugeben? Und soll das

der letzte tiefste Sinn des «Schatzes» sein? Nein, erst mit These 62 hat Luther seine wahre eigene Meinung vorgebracht, welcher die Erwägung aller andern Möglichkeiten von These 57 an nur den Weg bereiten sollte. «Das Evangelium von der Herrlichkeit und der Gnade Gottes», es allein ist der wahre Schatz der Kirche. «Dieser Schatz macht aus ersten die letzten», d. h. er wirft die Selbstgerechten, die Selbstsicheren in den Staub und stellt sie als die Gottlosen hin, während der Ablassschatz gerade umgekehrt den Leichtfertigen, den Selbstsüchtigen, den mit sich Zufriedenen den Himmel öffnen möchte. Vielleicht an keinem andern Punkt der Thesen bricht so deutlich wie hier das umstürzende neue Evangelium Luthers durch, auch wieder geheimnisvoll, blitzartig, ganz verständlich nur denen, die mit Luthers Lieblingsgedanken schon vertraut waren. Das rechte biblische Evangelium bei den Menschen verhasst, das falsche Ablassevangelium dagegen höchst beliebt bei den Menschen! Wer so redet, der ist freilich innerlich fertig mit dem Ablass; alle seine milden Worte verbergen nur. Aber nun achte man auf den Zusatz «von der Herrlichkeit und Gnade Gottes»! Gott allein gross, ehrwürdig, jeder Mensch vor ihm ein Sünder, das gehört zu Luthers Entdeckung Gottes. Er entthront den Menschen, damit Gott allein gross und herrlich sei. Calvin hat das nicht schärfer als Luther durchgeführt. Kein Wunder, wenn die Menschen diese Botschaft so ungern vernehmen, während sie der Ablassreklame zuströmen! Im Grunde ist diese These von allen die am tiefsten reformatorische im Sinn des spätern ausgereiften Lutherglaubens. Bis dahin legte Luther allen Nachdruck auf das, was die Menschen tun sollen, auf wahre Reue, Furcht Gottes, Liebe zu den Brüdern; hier lässt er wenigstens ahnen, dass das beste, was er zu sagen hätte, eine wunderbare Botschaft von Gott und seinem Tun wäre. Gott, der die Stolzen demütigt und die Gedemütigten tröstet und erhebt, das ist Kern und Stern der Botschaft Luthers. Aber er deutet das nur kurz an, er verweilt nicht dabei. Eigentlich hätte Luther damit abbrechen können. Er fügt noch ein boshaftes Thesenpaar als Schluss hinzu, wie das Evan-

gelium einst die Menschenseelen fing, der Ablass jetzt dagegen ihr Geld zu fischen weiss.

Das Wesentliche, was Luther gegen den Ablass für Lebende vorzubringen hatte, ist jetzt erschöpft. Er hat den Ablass dreifach angegriffen: Ablass und wahre Reue, Ablass und Werke der Nächstenliebe, Ablass und Evangelium! Von jedem Standort aus war die Nichtigkeit des Ablasses beleuchtet worden; jedesmal hatte sich ergeben, dass er unendlich höheren Werten im Weg steht und sie verschütten hilft. Aber er dehnt seine Arbeit noch weiter aus; jetzt erst, gleichsam nach den ernsten sachlichen Erwägungen, greift er zu den leichteren Waffen, um das Erbärmliche der Ablasspraxis dem gesunden Menschenverstand darzutun. These 67—80 halten sich an die marktschreierische Ablassreklame, wie sie im Volksmund herumgeboten wurde, und mahnen Bischöfe, Pfarrer und Theologen an ihre Pflicht, dem schändlichen Unwesen Halt zu gebieten (69 und 80). Nur im Eingang dieses Abschnittes leuchtet noch einmal Luthers neue tiefe Erkenntnis der göttlichen Gnade durch. Als die allergrösste Gnade gibt sich der Ablass im Mund der Ablassprediger aus; wie nichtig aber scheint er, «verglichen mit der Gnade Gottes und der Kreuzesfrömmigkeit» (68)! Es ist wie ein Echo von These 58. «Gnade Gottes und Kreuzesfrömmigkeit», es klingt wie ein Widerspruch und gehört doch für Luther ganz zusammen; er weiss damals, er weiss auch später von keinem rechten Gnadenbesitz ohne das Kreuz. In einem wunderbaren Brief vom Jahr 1516 offenbarte er zuerst einem Freund, was ihm das Kreuz bedeute;[8]) später hat er es in sein Wappen eingesetzt und auf der Koburg wunderbar kommentiert.[9]) Und die Thesen münden ja aus in die Segnung des Kreuzes. Aber solche Thesen wie diese 68ste werden ganz wenig Leser damals verstanden haben; es fehlte die Erklärung aus dem rechten Zusammenhang heraus.

Die nächsten Thesen sind paarweise geordnet, zuerst drei Paare (69—74) mit Ja und Nein, dann zwei Paare

[8]) End. 1, 43 f.
[9]) Erl. 54, 168; Br. 8, 418 f; B. 610.

(75—78) mit Nein und Ja. Bei der ersten Gruppe sollte die demütige Verbeugung vor dem Papst jedesmal das Recht zum Faustschlag gegen die Ablassprediger geben; man ist diese Taktik bei Luther gewöhnt, wie er stets zugleich gibt und nimmt, aber raffiniert ist diesmal die Ordnung, dass er zuerst besänftigt, um hernach zu beissen. Die zweite Gruppe greift horrende Dicta einzelner Ablassprediger heraus: das Beispiel von der Schändung der Mutter Gottes, das Wort von Petrus, der keine grössern Gnaden zu vergeben hätte, den Vergleich des Ablasskreuzes mit dem Kreuz Christi. Mit solchen Extravaganzen hätte wohl ein anderer Streiter gegen den Ablass angefangen; Luther bringt sie erst am Schluss. Vom Papst bemüht er sich aber auch hier, den guten Schein zu wahren; Lästerungen gegen Petrus und den Papst, sagt These 78, als stünden die beiden auf fast gleicher Höhe. «Dieser und jeder Papst verfügt über die Gnade des Evangeliums, der Kräfte, der Heilungen», wie sie 1. Kor. 12 aufzählte. Hat Luther seinem Papst Leo wirklich wunderbare Heilungen zugetraut? Es ist wohl ein dogmatischer Satz, dessen einzelne Ausdrücke nicht mit der Goldwage abzuwägen sind.

Eine letzte Hauptpartie der Thesen bilden dann die spitzen Laienargumente, These 81—91, sie richten sich gleichermassen gegen den Fegfeuerablass wie gegen den Ablass für die Lebenden. Für Luthers eigene Stellung dürfte einzig These 87 in Betracht kommen. «Was erlässt der Papst oder was teilt er mit denen, welche durch vollkommene Reue ein Recht haben auf vollen Erlass und Anteil aller Gnaden?» Man erinnere sich an die verwandte These 36. Und doch, wie unlutherisch klingt dies: «ein Recht haben auf vollkommenen Erlass»! Soll die Reue Gott die Vergebung abtrotzen? So meinte es die katholische Verdienstreligion, welche der Reue selbst den Verdienstwert beimass. Schon in These 36 deutete ja das «von Gott ihm geschuldet» in dieser Richtung. Es ist sicher nicht Luthers letztes Wort.

Nicht hoch genug aber kann in diesem Zusammenhang These 91 bewertet werden. «Wenn der Ablass nach Sinn und Geist des Papstes gepredigt würde, so würden

alle diese Einwände sich von selbst auflösen, oder sie bestünden überhaupt nicht.» Es ist die letzte Generalverbeugung Luthers vor dem Papst. Kein einziger wirklicher Einwand, sagt er damit, trifft Papst Leo im geringsten. Und ich, Luther, rede und schreibe kein Wort gegen den Papst. Ich will selbst der treueste Verehrer des Papstes heissen. Das wird ihm damals ernst gewesen sein. Der Papst war ihm Statthalter Christi auf Erden, Mund Gottes selber. So viel Politik in der Art ist, wie Luther sich auf den Papst beruft, um damit den Gegnern den Mund zu verschliessen, seine Herzensstellung zum Papst unterschied sich damals grundsätzlich nicht von der eines korrekten Katholiken.

Mit These 91 hätte Luther füglich schliessen können; das Thema vom Ablass ist erledigt. Aber er fügt noch die feierlichen Schlussthesen 92—95 hinzu aus der ernsten, herben Stimmung, aus der ihm die vier Sätze des Eingangs geflossen sind. Noch einmal geht er von der speziellen Ablassfrage auf die Grundfrage vom Wesen des Christentums zurück. Ist das Christentum Glücksreligion oder Religion des sittlichen Gehorsams? darauf kommt ihm alles an. Die Ablassprediger rechnen mit den niedern eudämonistischen Instinkten der Volksmasse; sie verheissen ihr die Straflosigkeit und den sichern Frieden, den die Menge begehrt; sie machen sich damit beliebt, aber sie betrügen die ihnen anvertrauten Seelen. Es ist doch kein wahrer Friede; es bleibt der innere Widerspruch gegen Gott und gegen die sittliche Pflicht in den um diesen Preis versöhnten Herzen. Luther stellt sich selbst zu den Männern der entgegengesetzten Parole hin: «Kreuz, Kreuz»! wir Menschen brauchen Gericht und Strafe Gottes, wir können ohne Gericht und Kreuz unmöglich näher zu Gott kommen und in das Gute hineinwachsen. «Und ist doch kein Kreuz», fügt er tiefsinnig bei, es ist letztlich wahre tiefe Seligkeit, wenn ein Mensch sich unter Gottes Gericht stellt und seinen Willen in Gottes ernsten Willen fügt. Und so beginnt hier auf Erden die Nachfolge Christi; wir, seine Glieder, folgen ihm, dem Haupt, durch Strafe, Tod und Hölle nach und setzen unser Vertrauen darauf, dass wir durch viel Trüb-

sal ins Gottesreich hindurchdringen. Es sind mystische Gedankenreihen, in denen Luther sich hier bewegt. Christus geht voran, wir folgen. Und es ist noch einmal ganz ernste Willensreligion, nicht quietistische Gnadenreligion, wie überhaupt die Thesen Luthers wohl seinen gewaltigen Bussernst, aber noch nicht seine neue Gnadenfreudigkeit bekunden. Der Kampf gegen die falsche Gnade steht so sehr im Vordergrund, dass darüber auch Luthers Glaube an die Gnade Gottes zurücktreten musste. Darum besteht der Hauptwert der Thesen weniger darin, dass sie uns die volle neue reformatorische Position Luthers hell erkennen lassen, als gerade darin, dass sie uns einen Einblick in die Vorstufen des Reformators, in den sittlichen Ernst und sittlichen Kampf geben, durch den er zum Reformator geworden ist.

Immerhin darf zum Schluss die Bedeutung der Thesen in folgenden vier Punkten festgestellt werden.

1. Indem Luther den Ablass auf den Erlass der Kirchenstrafen und Vergebung in vorbehaltenen Fällen einschränkt, dagegen seine Kraft für das Jenseits leugnet und jedes Heilsvertrauen darauf verwirft, erlaubt er sich eine ganz gewaltige Beschränkung der Papstgewalt in dieser Frage, greift tatsächlich dem Papst an seine Krone und gibt den ersten Anlass zur kritischen Erörterung der Papstgewalt überhaupt, die in der Konsequenz zum Bruch mit dem Glauben an das Papsttum führen musste. Das war der Anfang der kirchlichen Revolution.

2. Luther stellt der eudämonistischen Religion mit dem Ziel der Straflosigkeit die sittliche Religion mit dem Ziel der innerlichen Besserung entgegen. Indem er allen Nachdruck auf die sittlichen Bedingungen der göttlichen Vergebung, auf Furcht Gottes, vollkommene Reue und zunehmende Liebe legt, belastet er die göttliche Forderung an den Menschen so ungeheuer, dass sie entweder zu pietistischer Selbstquälerei führen oder in das Vertrauen an die allein rettende Gnade umschlagen muss. Unter dem Eindruck dieses neuen scharfen Gewissens ging ein Oekolampad in Augsburg ins Kloster und klagte der Papst in den «Totenfressern» des Pamphilus Gengenbach, dass

Luther «uns anzeigt bussfärtig Leben», da doch Gott nach Paulus für unsre Sünde genug getan habe.

3. Luther stellt dem egoistischen Heilsbegehren die Bruderliebe und Barmherzigkeit als die göttliche Pflicht gegenüber; er zeigt ein sicheres Gefühl für das, was Gott geboten hat und das, was der Mensch sich selbst erdichtet, um sich um die Pflicht herumzudrücken. Es ist das erste Aufleuchten seiner neuen Ethik unter dem Motto der Bruderliebe.

4. Obschon in den Thesen der Kampf gegen die falsche Gnadenlehre im Vordergrund steht, lässt Luther im Hintergrund durchschimmern, dass er eine weit wunderbarere Gnade Gottes kennt, das «Evangelium von der Herrlichkeit und Gnade Gottes», den wahren Schatz der Kirche. Dies Evangelium von der Herrlichkeit und Gnade Gottes wird in der Folge an die Spitze der ganzen Botschaft Luthers treten, wird auf menschlicher Seite zur Ueberordnung des Glaubens und Vertrauens über die Reue führen und wird die Bruderliebe zur Frucht und Folge dieses Glaubens, zum Weitergeben dessen, was Gott uns schenkt, erheben. Zuerst Gott und was Gott uns schenkt, dann der Glaube, das Vertrauen zu Gottes Gnade, aus der sittlichen Not und Ohnmacht entsprungen, und aus ihm fliessend die Liebe zu den Brüdern, das ist das reformatorische Evangelium. Es steht noch nicht in den Thesen, aber es kündigt sich an, es blickt als Verheissung da und dort zwischen den Zeilen hervor, es ist im Werden. Die Thesen lassen uns den schweren, steilen Weg erkennen, auf dem Luther zu ihm emporgestiegen ist.

II. Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche. 1520.

Mit der Vertiefung der katholischen Busslehre fängt Luther in den 95 Thesen an, mit der Verkündigung der neuen evangelischen Glaubenslehre schliesst er in der Schrift von der «Babylonischen Gefangenschaft der Kirche». Wie für die erste Stufe seines Denkens der Begriff der vollkommenen Reue im Mittelpunkt steht, so für die zweite Stufe der evangelische Glaubensbegriff. Dieser war jedoch im katholischen Schema des Busssakraments gar nicht vorgesehen; hier war von Reue, Beichte, Genugtuung, und daneben von der priesterlichen Absolution die Rede. Luthers Reformationsarbeit zersprengte die katholische Dreiheit: Reue, Beichte, Genugtuung, und setzte statt dessen die neue evangelische Zweiheit: Verheissung und Glauben ein.

Der Weg vom Alten zum Neuen geht in der Busslehre über folgende Schriften Luthers: Sermo de poenitentia vom Frühjahr 1518[1]), Resolutionen der Thesen[2]) und daran anschliessend 50 Thesen über den Trost ängstlicher Gewissen vom Sommer 1518[3]), Sermon vom Sakrament der Busse vom Herbst 1519[4]), De captivitate babylonica ecclesiae praeludium vom Herbst 1520[5]). In diesen Schriften wird Schritt für Schritt die alte Busstheologie durch die neue Glaubenstheologie abgelöst. Diese Glaubenstheologie war zum guten Teil älter als die Thesen; Luther gab in den 95 Thesen lange nicht alles ans Licht, was er an neuen Erkenntnissen bereits her-

[1]) W. 1, 319—324; Erl. va. 1, 331—340.

[2]) W. 1, 525—628; Erl. va. 2, 126—293; Cl. 1, 16—147.

[3]) Pro veritati inquirenda et timoratis conscientiis consolandis conclusiones W. 1, 630—633; Erl. va. 1, 378—382.

[4]) W. 2, 713—723; Erl. va. 4, 47—58; Cl. 1, 174—184.

[5]) W. 6, 497—573; Erl. va. 5, 16—118; Cl. 1, 426—512; Br. 2, 375—511; B. 129—182.

ausgearbeitet hatte. Man könnte geradezu sagen: Luther hat für die Bekämpfung des Ablasses diese neuen Erkenntnisse gewaltsam in sich zurückgehalten, um den Feind von seinen eigenen Voraussetzungen aus wirksamer bekämpfen zu können. Allein in wichtigen Punkten war er auch innerlich noch nicht zum Ziel gekommen; er hatte die volle persönliche Glaubenzuversicht, die von sich und seinen Sünden wegblickt auf die freie Gnade Gottes, noch nicht zum neuen Lebensmittelpunkt erhoben. In jeder der genannten Schriften bricht diese neue Glaubenszuversicht siegreicher durch und stösst alle ihr widerstrebenden oder mit ihr konkurrierenden religiösen Faktoren ab. «Das Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes» wird der Mittelpunkt aller seiner Gedanken. Dadurch verändert sich die Anschauung von der Busse gründlich, bis zuletzt das katholische Bussschema ganz zerbricht und die neue evangelische Glaubenstheologie allein das Feld behält.

In der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft unternimmt Luther freilich etwas viel Grösseres als die Neubegründung seiner Busslehre. Das katholische Busssakrament, das er reformieren will, ist ja nur ein Ausschnitt aus dem katholischen Sakramentswesen, diesem Zentrum aller katholischen Frömmigkeit. Gott und Mensch verkehren im Katholizismus nicht direkt, geistig und persönlich mit einander, obschon der Katholizismus das persönliche Gebet in hohen Ehren hält. Die göttliche Gnade kommt zum Menschen durch das Mittel der Sakramente, die der besondere geistliche Stand, die Priesterschaft, zu verwalten und rechtmässig zu spenden hat. Gott hat es so eingerichtet, dass das Leben eines Christen auf allen Stufen von der Sakramentsgnade begleitet wird. Den kaum Geborenen nimmt die Taufe in den Gnadenstand auf; den Erwachsenen heiligt die Firmung; die Eheschliessung wird durch das Sakrament der Ehe ein göttlicher Gnadenakt; den Sterbenden weiht die letzte Oelung für das Jenseits. Dazwischen macht uns das Altarsakrament teilhaftig des Leibes des Erlösers, während es gleichzeitig als Messopfer Lebenden und Verstorbenen die Vergebungsgnade aufs neue sichert. Wer

gesündigt hat, gewinnt durch das Busssakrament aufs neue die Versöhnung mit Gott. Darüber, dass im allgemeinen alle göttlichen Gnaden an den Vollzug des Sakraments gebunden seien, gab es im Katholizismus nur eine Meinung. Bloss das Detail der Theorie, ob die göttliche Gnade stofflich durch die Sakramente auf den Empfänger übergeleitet werde, oder ob sie bloss durch Gottes Willenssetzung mit dem Vollzug des Sakraments jeweilen verbunden sei, war kontrovers. Immer waren Gnade und Sakrament wie ein Begriff zusammengewachsen, und immer wirkte die mit dem Sakrament verbundene Gnade durch den blossen Vollzug der Handlung (ex opere operato), ohne dass auf die besondere Gesinnung des Empfängers Rücksicht genommen wurde. Folge war, dass die ganze Gnadenwirkung etwas Zauberartiges besass und die ganze Religion dadurch ins Unterpersönliche und Zauberartige herabgedrückt wurde. Aber alle diese sakramentalen Gnaden waren dem strengen kirchlichen Rechtssystem eingefügt und an Bedingungen geknüpft, die der Mensch zu leisten hatte, und die der Kontrolle der Hierarchie unterstanden. Von der Kindertaufe abgesehen, musste der Mensch würdig, in richtiger Vorbereitung zum Sakrament herantreten; es war Pflicht der Hierarchie, vermittelst der kirchlichen Disziplin und der zahlreichen Vorbehalte, Einschränkungen etc. nur die Würdigen zum Sakrament zuzulassen. Nach beiden Richtungen waren die Folgen gewaltig. Auf der einen Seite wurden die Sakramentsgnaden mit den menschlichen Vorbereitungen, Dispositionen, Verdiensten, Genugtuungen zu dem grossen System des göttlichen und menschlichen Zusammenwirkens verknüpft, göttliche Gnade und menschliche Leistung so verkoppelt, dass immer die Gnade durchs Recht verdient wurde und ihrerseits das Recht aufhob und durchbrach. Anderseits gewann die Hierarchie als Verwalterin der Sakramentsgnaden die ungeheuerliche Vollmacht, den Himmel auf- und zuzuschliessen und unversehens die göttlichen Gnadenmittel in priesterliche Machtmittel zu verwandeln, in Werkzeuge der Habgier und Herrschsucht, wie sie die Welt nicht grösser gesehen hat. Diesen letztern Zustand

meint Luther mit dem Titel «Babylonische Gefangenschaft» der Kirche; er tritt dagegen auf als Retter der Freiheit der Gewissen und als Verteidiger der wahren Gottesgnade, deren reiner Gnadencharakter ihm neu aufgegangen ist. Gnade, das heisst für ihn nicht Sakramentszauber, sondern heisst persönliche Huld Gottes, die im göttlichen Verheissungswort sich zu den Menschen herniederneigt und im Glauben als einer persönlichen Willenstat von ihnen will ergriffen werden. Die Religion wird damit wieder ein geistiges, ein persönliches Verhältnis zwischen Gott und Mensch; der gnädige Vatergott und sein Kind, der gläubige Mensch, reichen sich die Hände; das Sakrament dagegen tritt als äusseres Zeichen für unsere Sinne in die Stelle eines nicht einmal unbedingt notwendigen Anhangs zurück, und der alte Ausdruck Augustins «Zeichen» (signum) wird wieder ernst genommen. Luther führt das hier nicht zum erstenmal aus, aber noch in keiner früheren Schrift hat er seine neue Auffassung der Religion in so geschlossenem Zusammenhang und mit solcher polemischen Schärfe ausgesprochen.

Luthers Schrift setzt mit dem furchtbarsten Widerruf ein, dem Widerruf seiner bisherigen Halbheiten und Zugeständnisse. Er setzt jetzt endlich zum ganzen Ablassstreit den Schlusspunkt: «der Ablass ist die Bosheit der römischen Schmeichler». Er setzt ferner den Schlusspunkt zum Streit über die Papstgewalt: «das Papsttum ist die wilde Jagd des römischen Bischofs». Durch ein Vorpostengeplänkel mit seinen neuesten Widersachern zum Thema vom Abendmahl unter einer Gestalt bahnt sich Luther den Weg zur Erklärung des Titels seiner Streitschrift. Die römische Kurie hat der Kirche die Freiheit geraubt und sie in die babylonische Gefangenschaft geführt. Das Mittel dazu war die falsche Sakramentstheorie und Sakramentsverwaltung. Luther will die Kirche zur Freiheit zurückführen, indem er den Glauben an die sieben Sakramente zerstört und nur die drei, Taufe, Busse, Abendmahl, ja genauer sogar nur ein Sakrament und drei sakramentliche Zeichen gelten lassen will. Folgt der Angriff auf das verfälschte Abendmahls-

sakrament, die Kritik der Verweigerung des Laienkelchs, der Transsubstantiationslehre und der Theorie vom Messopfer und die Begründung der evangelischen Abendmahlslehre, in deren Zentrum der Glaube an das Wort der Verheissung steht.

Es gilt aber, in Luthers Abendmahlslehre auf die eigenartige Verbindung der freien Kritik mit der schonenden Pietät zu achten und gerade in dieser furchtbarsten Revolutionsschrift Luthers die Punkte zu sehen, die ihn verhindern werden, den Weg des reformierten Radikalismus zu gehen. Luther weist biblisch und geschichtlich nach, dass der Entzug des Laienkelchs gottlos und tyrannisch ist, aber es sündigen nicht gegen Christus, die nur eine Gestalt brauchen, und es zwingt uns kein Gebot, den Kelch an uns zu reissen, wenn er uns versagt wird. Ein gewaltsames Erstürmen dieses Laienrechts ist gegen Luthers Sinn; er will vielmehr die Gewissen anleiten, dass ein jeder die römische Tyrannei verabscheue, aber dulde, wie er es in der Türken Gefangenschaft dulden müsste, das Abendmahl in gar keiner Gestalt zu bekommen. Erst ein allgemeines christliches Konzil hätte Pflicht und Recht, der christlichen Laienschaft den Kelch wieder zurückzugeben; dem einzelnen Christen gesteht Luther kein Reformationsrecht zu. Hier steht schon der Luther vor uns, der nach der Rückkehr von der Wartburg den Stürmern und Drängern in Wittenberg wehren und jeden gesetzlichen Radikalismus verurteilen wird. Und wir werden vorbereitet auf die «Freiheit des Christenmenschen», wie Luther sie versteht.

Ebenso will Luthers Verwerfung der Transsubstantiationslehre ganz und gar nicht die Realpraesenz von Christi Leib und Blut in Brot und Wein des Abendmahls antasten; den göttlichen Worten: «das ist mein Leib» ... darf weder Mensch noch Engel Gewalt antun; man soll sie glauben in ihrer schlichten Wortbedeutung. Luther freut sich darüber, dass wenigstens beim gemeinen Volk der einfache Glaube an dies Sakrament erhalten geblieben ist. Die Leute «glauben mit einfachem Glauben, dass Christi Leib und Blut wahrhaftig in der Abendmahlsspeise enthalten sei.» Und mit dem Volk hält

es Luther selber. «Ich wenigstens, wenn ich's nicht fassen kann, wie das Brot Leib Christi sein kann, nehme gleichwohl meinen Verstand gefangen unter den Gehorsam Christi und bleibe einfach bei seinen Worten, glaube also fest, nicht nur, dass Christi Leib im Brot sei, sondern dass das Brot Christi Leib sei». Er zitiert dafür einfach die Einsetzungsworte Christi und fügt hinzu: «Wie, wenn die Philosophie das nicht begreift? Der heilige Geist ist grösser als Aristoteles.» Da haben wir schon den spätern Luther, der jede Umdeutung der Abendmahlsworte als einen unbefugten Einbruch der Philosophie in die Theologie verwerfen und vom biblischen Wortsinn keinen Finger breit abweichen wird. Und als kluger Dogmatiker beruft er sich auf die Analogie des Dogmas von der Inkarnation des Logos. Da gelte auch der paradoxe Satz: «dieser Mensch ist Gott, dieser Gott ist Mensch», ohne dass von einer Verwandlung der menschlichen Natur in die Gottheit die Rede sei. «Kann's die Philosophie nicht fassen, der Glaube fasst's. Und grösser ist die Autorität des Wortes Gottes als das Fassungsvermögen unseres Geistes.» Es ist der Jünger der via moderna, die Wissen und Glauben so scharf unterschied und den Glauben auf die Autorität der Offenbarung allein abstellte, der hier redet. Und diese via moderna sagte Luther darum zu, weil er in seinem innersten Gemüt von dem irrationalen Wesen Gottes durchdrungen war und deshalb das Irrationale für ihn geradezu zum eisernen Bestand der Religion gehörte. Man wird sagen: weshalb nahm er denn Anstoss am Transsubstantiationsdogma? Einfach darum, weil er es als eine künstliche Zutat zum einfachen Schriftwort empfand, zumal mit dem philosophischen Jargon, den die Scholastik dem rohen Volksaberglauben beigemischt hatte. So unbedingt Luther sich dem Gotteswort unterwerfen will, so entschieden lehnt er den Gehorsam gegen Menschenfündlein ab. Tatsächlich hat denn auch in diesem Zusammenhang allein sein scharfes Nein durchgeschlagen, während die lutherische Position, der Glaube an die Realpraesenz, erst nach Jahren in den Vordergrund der Diskussion trat.

Seinen Angriff auf die Theorie vom Messopfer stellte Luther an den Schluss dieses Abschnittes, weil er sich die schwerste Arbeit ans Ende versparen wollte. Der ganze Gegensatz der neuen Religion zur alten kommt erst hier zum Ausdruck. Allein diese Stellung der Partien hat die bedenkliche Folge, dass der innere Zusammenhang der Abendmahlslehre brüchig wird, dass speziell die Realpraesenz und das Testament der Sündenvergebung nun ganz auseinanderfallen. Folgt doch erst jetzt die Darlegung des neuen evangelischen Sakramentsbegriffs und zwar, ohne dass dabei irgend weiter auf das Geheimnis der Realpraesenz zurückgegangen wird.

Es ist lehrreich, Luther in seiner prinzipiellen Darlegung der neuen Sakramentslehre zu folgen. Um die Lehre vom Messopfer wirkungsvoll zu bekämpfen, geht er auf die Einsetzung Christi selbst zurück. Die Einsetzungsworte bieten ihm die Testamentsidee, das Bild von der Erbschaft. Aber vom Testament geht er zur Verheissung (promissio) über und lässt menschlicherseits den Glauben, die fides, dieser testamentarischen Verheissung antworten. Es ist aber klar, dass die ganze Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls kein Wort vom Glauben enthält. Auch eine Verheissung im strengen Sinn bietet sie nicht, sondern den Befehl zum Essen und Trinken des Brotes und Weines. Luthers Grundbegriffe der Sakramentslehre sind nicht vom Abendmahl hergenommen, sondern werden dem Abendmahl aufgezwängt. Das Schema von der Verheissung und vom Glauben mit dem Sakrament als blossem Zeichen ist in Luthers Geist fertig gewesen, als er sich daran machte, den katholischen Sakramenten einen neuen evangelischen Sinn zu geben.

Es ist dabei bezeichnend, dass Luther seine ganze Religion in das Wechselverhältnis von Verheissungswort und Glauben verlegen kann, ohne das äussere Sakrament überhaupt zu erwähnen. Die nächsten Partien vom Gebrauch und Missbrauch der Messe handeln ausschliesslich von der promissio und der fides und führen diese beiden Korrelatbegriffe durch die ganze biblische Geschichte hinab. Promissio — unsre deutsche Ueber-

setzung «Verheissung» ist missverständlich; Luther selbst gibt das lateinische Wort gern mit «Zusage» oder mit «Verheissung und Zusage» wieder. Um Verheissungen künftiger Dinge, um eschatologische Weissagungen handelt es sich nicht, sondern um Zusagen Gottes für die Gegenwart. Die promissio ist einfach die uns Menschen zugewandte freundliche und tröstliche Seite Gottes, sein Gnadenwort, als die Grundlage aller Religion. Der Inhalt kann variieren; ihren Höhepunkt erreicht sie bei Christus als Verheissung der Sündenvergebung. Der Glaube des menschlichen Empfängers dagegen bleibt sich auf allen Stufen gleich. Luther ist sich bewusst, damit die ganze Religion neu zu entdecken in ihrer wahren Geistigkeit und wahren Einfachheit. «Gott verkehrt mit den Menschen auf keine andere Weise als durch sein Verheissungswort» und der Mensch «kann mit Gott nicht anders umgehen als im Glauben an dies Verheissungswort». «Um Werke kümmert sich Gott nicht, er bedarf sie nicht; Werke brauchen wir im Verkehr mit den Menschen untereinander. Gott bedarf nichts anderes, als dass man ihn in seinen Verheissungen für wahrhaftig nehme, gelassen seiner harre und in Glaube, Hoffnung und Liebe ihn also verehre. Dadurch erhält er seine wahre Ehre von unserer Seite, wenn wir ohne unser Laufen, allein durch sein Erbarmen, Verheissen, Schenken alles Gute empfangen und haben. Das allein ist der wahre Gottesdienst.» Wir stehen vor den Zentralgedanken der «Freiheit eines Christenmenschen» und vergessen für einen Augenblick das Sakrament. Bei solchen Stellen muss man Luther fassen, wenn man sich über die ganze Neuheit seiner Theologie Rechenschaft geben will. Er hat die Religion zu sich selbst zurückgeführt und hat sie zugleich mit allen Höhepunkten der biblischen Geschichte in Zusammenhang erhalten. Das Verheissungswort weist auf die geschichtliche Offenbarung hin; der Gott, den wir im Glauben ergreifen, ist kein verborgener Gott, sondern der Gott, der sich im Lauf der Offenbarungsgeschichte den Menschen immer tiefer erschliesst. Dadurch gewinnt Jesus und sein Evangelium den unbestrittenen Höhepunkt; so wie in ihm kommt uns

der gnädige, schenkende Gott nirgends entgegen. Keine abstrakte Formel: «Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott» reicht an das heran, was Luther mit den Worten «Verheissung und Glaube» meint. Er sieht Gott ganz und gar von Jesus aus; er klammert sich an den Gott, der ihm in Jesus das befreiende und beseligende Wort spricht. Darum ist auch der Glaube nicht irgend ein Ergreifen des unsichtbaren und verborgenen Wesens Gottes, sondern die Zuversicht zum Bibelgott und seinem offenbaren Evangelium. «Gott und die Seele», so lehrt die Mystik; «der Gott des Evangeliums und der Glaube ans Evangelium», das ist Luthers neue Losung.

Erst nach gründlicher Darlegung dieser Hauptsache vom Verheissungswort und vom Glauben wendet Luther dem Zeichen, dem Sakrament im alten Sinn, seine Aufmerksamkeit zu. Aber auch jetzt verweilt er kaum ernstlich dabei; er geht über die schwierige Frage, was eigentlich das Zeichen sei: ob einfach Brot und Wein, ob vielmehr Leib und Blut Christi in Brot und Wein? zur Tagesordnung über. Stellt man Wort und Zeichen nebeneinander, wie sich's gebührt, so ist doch das Wort weitaus das Grössere. «Der Mensch kann das Wort oder Testament haben und brauchen ohne Zeichen oder Sakrament. «Glaube, so hast du gegessen», sagt Augustin. So kann ich täglich, ja stündlich die Messe haben, indem ich, so oft ich will, die Worte Christi mir vorhalte und meinen Glauben darin nähre und stärke.» Es gilt genau die umgekehrte Rangordnung wie im Katholizismus, wo alle Welt vom Wort der Verheissung schweigt und nur aus dem Zeichen eine ungeheure Sache macht. Kann man weiter gehen in der Freiheit? Die strenge Frage nach dem Hauptsächlichen und Wesentlichen in der Religion hat Luther zur Ausmerzung des Sakraments aus dem Wesen des Christentums geführt; zum Wesen des Christentums gehören Verheissung und Glaube allein.

Erst jetzt kommt er endlich auf sein Thema: er wollte doch das katholische Messopfer bekämpfen. Er weist zuerst die Meinung vom guten Werk der Messe, das andern als dem Feiernden — Lebenden oder Verstor-

benen — zugute kommen soll, mit wuchtigen Worten ab. Kaum an einer andern Stelle der frühern Lutherschriften ist so der ganz persönliche Charakter des Glaubensverhältnisses von Luther betont worden. Jeder Christ muss für sich selber mit eigenem Glauben glauben; da tritt kein anderer für ihn ein; «jeder steht für sich selbst, sein Glaube wird gefordert, jeder muss Rechenschaft geben von sich selbst». Beten mag einer wohl für andere, aber das Abendmahl empfangen kann jeder nur für sich selbst. Der neue religiöse Individualismus stellt sich in scharfen Gegensatz gegen die katholische Kirchenidee, die den einzelnen Katholiken einbettet in die unermessliche Fülle von Ersatzgnaden und Stellvertretungen der christlichen Gesamtheit. Alte Werte gehen dadurch verloren; neue unverlierbare Werte tauchen auf. Die katholische Theorie vom Opfer der Messe verkehrt nach Luther unser wirkliches Verhältnis zu Gott beim Abendmahl ins reine Gegenteil. Nicht wir opfern Gott, sondern Gott schenkt uns in seinem Verheissungswort die Sündenvergebung. Gott der Geber und der Mensch der Empfänger, es gilt genau das Gegenteil von dem, was den Katholiken geläufig ist. Gebete mögen auf Gott einwirken und wie ein Opfer gen Himmel steigen, aber die Gabe Gottes im Abendmahl kommt aus der freien Gnade zu uns vom Himmel herab. Was für Luther an dieser Gabe im Abendmahl die Hauptsache ist, sagt er zum Schluss noch einmal unzweideutig: es ist die Vergebung der Sünden. «Der Glaube, der sie ergreift, ist deshalb allein der Friede des Gewissens, wie der Unglaube allein die Gewissensunruhe ist.» Wir denken an Luthers Wort im spätern Kleinen Katechismus: «Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit»; genau so, mit «Leben und Seligkeit», umschreibt hier schon Luther die Verheissung der Sündenvergebung.

Alles das ist einfach und geschlossen, eine konsequente Anwendung der lutherischen Zentralgedanken von Verheissung und Glaube auf die Abendmahlslehre. Aber es fehlt jede innere Verbindung mit dem Geheimnis der Realpräsenz, mit dem Kultmysterium, auf das die Abendmahlsworte hindeuten. Neues und Altes steht hier un-

vermittelt nebeneinander, man könnte fast sagen: Evangelisches und Katholisches oder doch Altchristliches. Vorläufig ist das Evangelische aber so im Vordergrund, dass manch ein Leser das Altchristliche ganz übersehen musste. Erst der Streit mit Karlstadt und hernach mit Zwingli hat es zu unheimlichem neuem Leben erweckt.

Luthers Tauflehre beginnt mit dem Dank dafür, dass wenigstens die Taufe als Kindertaufe den Christen frei und unversehrt geblieben und nicht der Habgier und dem Aberglauben unterworfen worden sei. Hätte die Kirche die Erwachsenentaufe bekommen, dann hätten sich Habgier und Aberglaube derselben bemächtigt; die Taufe wäre in das System des Zusammenwirkens von Mensch und Gott hineingezogen worden; die Menschen hätten ihre Vorbereitungen und Dispositionen vorangestellt und ihre Verbote und Einschränkungen daran gehängt, und das Geld hätte dabei klingen müssen. Freilich habe man dann die Kraft und den Segen des Taufsakraments für die getauften erwachsenen Christen verschüttet, indem man die Taufe sozusagen bloss als Geschenk nach rückwärts, nicht nach vorwärts betrachtet habe. Ihr Wert, heisst es, geht durch Todsünden wieder verloren; dann kommt das Sakrament der Busse als «zweites Brett nach dem Schiffbruch» den Sündern zu Hilfe, dann kommen alle die besondern Werke, Gelübde, Genugtuungen, durch die alle der Mensch Gottes Gnade gewinnen will, als besitze er sie noch nicht. Die Hierarchie, statt solchem Verderben zu wehren, tue, was sie könne, um die Menschen von der Taufe abzulenken. Diese Ausführungen Luthers haben geschichtlichen Wert, trotz der Mängel seiner Geschichtskunde. Es steht ja nicht so, dass die Kindertaufe am Anfang der christlichen Sitte stand und ihre Entwertung erst in den spätern Jahrhunderten sich einstellte. Die Kindertaufe ist selbst erst ein Produkt der allmählichen geschichtlichen Entwicklung. Aber darin hat Luther recht, dass im Urchristentum die Taufe (der Erwachsenen) den grundlegenden Gnadenakt bedeutete, mit dem keine spätere kirchliche Handlung von ferne konkurrierte, und dass der Katholizismus eigentlich in fortgesetzter Entwertung

dieses grundlegenden Gnadenaktes das geworden ist, was er zu Luthers Zeit war. Das Christentum des Paulus und Johannes ist ganz und gar vom Gnadenerlebnis getragen und bestimmt; dem Christentum des nachapostolischen Zeitalters entgleitet dies grundlegende, das ganze Christenleben tragende Gnadenbewusstsein und drängt sich das Bedürfnis auf, Gottes Gnade durch menschliche Leistungen immer wieder neu zu gewinnen oder doch sich ihrer zu versichern. Und dies Streben musste natürlich noch verstärkt werden, als die Taufe an den Anfang des natürlichen Lebens verlegt wurde und damit überhaupt aufhörte, ein persönlich bewusstes Erlebnis zu sein. Wird erst einmal das Christentum durch die Kindertaufe für den Einzelnen gleichsam Sache der Geburt und Natur, so muss, wenn es dennoch persönliche Ueberzeugung und persönliche Tat bleiben soll, der Aufgabencharakter für das spätere Lebensstadium gewaltig gesteigert werden. Das ist keineswegs bloss Verfall, darin liegt auch die Rettung des Christentums; das ist die ernste Seite des Katholizismus. Es fragt sich, ob Luthers Erneuerung des exklusiven Gnadengedankens nicht diesen Aufgabencharakter des Christentums gefährden wird.

Luther trägt nun an die Taufe sein neues evangelisches Schema von der Verheissung und dem Glauben heran, um erst an zweiter Stelle vom Zeichen, d. h. der Taufhandlung, zu schreiben. Es gilt hier dasselbe wie für das Abendmahl. Die neue lutherische Religionsauffassung wird nicht aus dem Sakrament abgeleitet, sondern wird im Gegenteil ihm von aussen aufgezwungen. Scheinbar gibt zwar das Bibelwort Mark. 16, 16: «Wer glaubt und getauft wird, der wird selig werden», Luther einen Anhalt. Aber nur scheinbar, denn für die Kindertaufe kommt der persönliche Glauben durchaus nicht in Betracht, und so redet denn Luther im Folgenden stets vom spätern Glauben der Erwachsenen, die sich an ihre Taufe erinnern sollen. Das Bibelwort betont den Glauben vor der Taufe; Luther dagegen denkt nur an den Glauben nach der Taufe und zwar viele, viele Jahre nachher. Wahrscheinlich merkte er solche Gewaltsamkeiten selbst nicht, um so weniger, weil er so ganz und gar von seiner

neuen Religionstheorie durchgedrungen war, dass er sie überall fand, auch wo wenig Anknüpfung für sie vorhanden ist.

Um die Uebung des Taufglaubens im spätern Christenleben handelt es sich. Das einfache Wort: «Uebung des Glaubens», umschliesst eine Welt; man lese dafür den Sermon von guten Werken! Hier aber schreibt Luther: «Wenn wir diese Uebung des Glaubens lernen, dann werden wir verstehen, wie schwer es ist, der göttlichen Verheissung zu glauben. Denn die menschliche Schwachheit, ihrer Sünden sich bewusst, glaubt es am allerschwersten, sie sei gerettet oder werde gerettet, und kann doch, wenn sie das nicht glaubt, nicht selig werden.» Wie steht der ganze Reformator vor uns in diesen Worten! Er hat das Glauben an seine Seligkeit mit schwerer Mühe lernen müssen; die Sünden in seinem feinen zarten Gewissen versperrten ihm den Zugang zur Gnade; es war ihm das Gegenteil des Selbstverständlichen, dass Gott sein gnädiger Vater sei. Eine solche Stelle enthüllt uns den steilen Weg zur Glaubensfreudigkeit, den Luther gegangen war.

Auf der Taufverheissung und dem Taufglauben stellt nun Luther seine neue Busslehre auf, klar und konsequent, sodass eigentlich kein Busssakrament mehr nötig wäre. Alle spätere Vergewisserung der Sündenvergebung ist einfach Repetition der Taufgnade. «Gleichwie die Verheissung einmal an uns ergangen ist und seitdem feststeht bis zum Tod, so soll auch der Glaube an sie bis zum Tod nicht lassen, sondern sich nähren und kräftigen in beständigem Gedenken an die bei der Taufe an uns ergangene Verheissung. Wenn wir also von den Sünden aufstehen oder Busse tun, tun wir nichts anderes, als dass wir zur Kraft der Taufe und zum Glauben, woraus wir gefallen sind, und zur Verheissung, die wir durch die Sünde verlassen haben, zurückkehren. Immer bleibt die Wahrheit der einmal ergangenen Verheissung; sie ist bereit, die Zurückkehrenden mit offenen Armen aufzunehmen.» Also Erinnerung an die Taufgnade die erste Pflicht eines Menschen, der Busse tun will! Das göttliche Verheissungswort kann nicht lügen, keine Sünden

ändern etwas daran, ja selbst wenn wir nicht Treue halten, bleibt Er treu. Man muss aus den Zeilen und zwischen den Zeilen den Jubel Luthers herauslesen darüber, dass er diesen Felsengrund gefunden hat. Die wunderbare Stärkung des Herzens, der Trotz, mit dem er dem Widersacher entgegentritt, der Freimut, mit dem er Sünde, Tod und Gericht ins Angesicht schaut, der Trost in allen Versuchungen, alles das ist Luthers persönliches Erlebnis. Mit Paulus gibt er diesem Gnadenglauben den schlichten Ausdruck: «Ist Gott für mich, wer mag wider mich sein!» Aber sein Jubel kennt keine Grenzen. Er preist den Reichtum des getauften Christenmenschen, «der, selbst wenn er wollte, sein Heil nicht verlieren könnte mit noch so grossen Sünden, ausser er wollte nicht mehr glauben. Keine Sünden können ihn verdammen mit Ausnahme des Unglaubens allein; alle andern werden, wenn nur der Glaube an die göttliche Taufverheissung wiederkehrt oder standhaft bleibt, im Augenblick aufgesogen durch eben diesen Glauben, vielmehr durch die Wahrhaftigkeit Gottes, der sich selbst nicht verleugnen kann». Dagegen auf Reue und Beichte und Genugtuung usw. ist kein Verlass, all das lässt uns plötzlich im Stich und macht uns nur unglücklich, wenn wir darüber die göttliche Verheissung vergessen. Eitelkeit der Eitelkeiten! gilt von allen menschlichen Anstrengungen um Gottes Gnade; der Glaube an die Wahrheit Gottes tut's allein. Darum fort mit dem Gleichnis des Hieronymus: die Busse sei das zweite Brett nach dem Schiffbruch! weg auch mit der Voraussetzung, durch die Sünde sei die Kraft der Taufe erschöpft und sei jenes Schiff gescheitert! «Es bleibt das eine, zuverlässige und unbesiegte Schiff, das seine Ladung sicher in den Hafen des Heils führt: Gottes Wahrheit, die im Sakrament als Verheissung zu uns kommt.» Darauf dürfen wir uns verlassen; im Blick darauf gibt es Gewissheit der Sündenvergebung für jeden Christen. «Wer will selig werden, fange beim Taufglauben an ohne alle Werke; dem Glauben werden die Werke schon folgen, wenn nur der Glaube nicht gering geachtet wird, er, das allerherrlichste und schwerste Werk, durch das allein, auch wenn du alle andern ent-

behren müsstest, du wirst selig werden. Ist er doch Gottes Werk, nicht Menschenwerk; alles übrige wirkt er mit uns und durch uns, dieses dagegen in uns und ohne uns.»

Hier sieht man, dass der Gedanke an die Werke sich Luther jedesmal aufdrängt, so oft er ausschliesslich und einseitig die Losung «Glaube allein» (Fides sola) proklamiert. Zugleich wird der Grund seiner Einseitigkeit jedermann deutlich. Luther will die Religion im Absoluten verankern, will ihr den Felsengrund sichern, auf dem sie jedem noch so furchtbaren Ungewitter trotzen kann. Das kann er nur, wenn er dem höchst gespannten Subjektivismus des Glaubens die allerstrengste Objektivität des göttlichen Verheissungswortes als Grundlage gibt. Die Losung heisst auch hier nicht: «Gott und die Seele», sondern: «Das biblische Gotteswort und der darauf bauende Glaube». Aber auch so bleibt die Einfachheit dieser Religion verblüffend. Der Vatergott und das ihm vertrauende Kind reichen sich die Hände; das Kind schlägt ein in die Hand, die ihm der Vater entgegenhält. Und weil's der Vater ist, darf das Kind vertrauen und seiner Liebe völlig gewiss sein. Das ist für Luther das Wesen des Christentums.

Nach einem Exkurs über den Unterschied zwischen Gott und dem taufenden Priester bei der Taufe, in dem Luther wesentlich Gedanken Augustins wiederholt, kommt er auf den zweiten Hauptpunkt der Tauflehre, das Taufzeichen oder Sakrament, zu reden. Er stellt der katholischen magischen Sakramentslehre seine neue evangelische Sakramentslehre entgegen unter ausführlicher Kritik der scholastischen Sätze. Luther weiss noch, dass es sich für die Scholastiker vor allem darum handelte, den Sakramenten des Neuen Testaments einen greifbaren Vorzug vor den alttestamentlichen Riten, Beschneidung usw. zu vindizieren. Dieser Vorzug sollte darin bestehen, dass die neutestamentlichen Sakramente nicht, wie die des alten Bundes, nur «bedeuteten», sondern Gnade «bewirkten» durch den blossen Vollzug der Handlung. (ex opere operato.) Dadurch aber schreibt man ihnen nach unserem Gefühl eine magische Wirkung zu; die

persönliche Stellung des Empfängers wird völlig gleichgiltig. In der Hitze des Gefechts geht Luther, der doch gerade vom Wert des Zeichens handeln wollte, diesmal so weit, dass er Verheissung und Glauben zum einzigen Erfordernis macht und das Sakrament für nicht heilsnotwendig erklärt. Das war eigentlich gar nicht seine Absicht gewesen, aber der Kampf gegen die magische Sakramentstheorie führte ihn dahin. Am Glauben, nicht an der Handlung liegt nach Luther die ganze Kraft des Sakraments. «Wer glaubt, der erfüllt sie, auch wenn er keine Handlung vollzieht.» «Nicht das Sakrament, sondern der Sakramentsglaube rechtfertigt.» Das galt von der Beschneidung und vom Opfer, wie es von der Taufe gilt. «Die Taufe rechtfertigt niemand und nützt niemand, sondern der Glaube ans Verheissungswort, dem die Taufe hinzugefügt wird, der rechtfertigt und erfüllt, was die Taufe bedeutet.» «Die Sakramente werden nicht erfüllt, indem sie vollzogen, sondern indem sie geglaubt werden.» Ohne das würden sie ja auch den Gottlosen und Ungläubigen nützen, während sie doch nur da helfen, wo der Glaube dabei ist. Das Wort ist wichtiger als das Zeichen und der Glaube wichtiger als der Gebrauch des Zeichens. «Eine Kraft des Sakraments suchen ohne Verheissung und Glauben heisst, sich vergebens anstrengen und Verdammnis finden.» So sagt ja auch Christus: «Wer glaubt und getauft wird, wird selig; wer nicht glaubt, wird verdammt.» «Damit zeigt er, dass der Glaube beim Sakrament so notwendig ist, dass er auch ohne Sakrament retten kann.»

Freier kann man nicht denken über den geringen Wert der Sakramente. Ihre Heilsnotwendigkeit scheint preisgegeben; der Weg zur Seligkeit geht durch den Glauben an die Verheissung auch ohne Sakrament. Immerhin ist der polemische Charakter dieses ganzen Abschnittes nicht zu vergessen. Im Kampf mit der magischen Sakramentstheorie der Scholastiker hebt Luther die Heilsnotwendigkeit der Sakramente auf. Würde dieser Gegensatz ihm nicht beständig vorschweben, er würde wohl auch mehr Gutes von den Sakramenten zu sagen haben. Die ganze vorangehende Ausführung über

den Wert der Taufe als Grundlage des ganzen christlichen Gnadenglaubens streitet mit dieser Entwertung des Taufsakraments in der Hitze des Gefechts. Es ist ja auch nicht Luthers letztes Wort; er geht sogleich nachher zur Würdigung des «Zeichens» über. Aber charakteristisch für seine radikale Religionsauffassung bleibt der polemische Passus dennoch. Zum Wesen des Christentums im strengen Sinn gehört das Sakrament nicht; daran darf nicht gerüttelt werden.

Jetzt erst am Schlusse des Gegensatzes der katholischen und der evangelischen Sakramentsauffassung kommt Luther zur Sache, zur Würdigung des Zeichens. Tod und Auferstehung, d. h. vollständige und vollendete Gerechtmachung bedeutet die Taufhandlung im Anschluss an Röm. 6. Zuvor schon hatte er ganz im Vorbeigehen den Glauben ein Untertauchen des alten und ein Auftauchen des neuen Menschen genannt; jetzt nennt er ihn «wahrhaftigen Tod und Auferstehung», nicht etwa bloss bildlich Tod der Sünde, sondern realistisch: Tod des ganzen alten Menschen. Die Deutung: Abwaschung von den Sünden, trifft nicht den vollen Sinn der Taufhandlung; «nicht der Waschung, sondern des wirklichen Sterbens bedarf der Sünder, wenn er ganz in die neue Kreatur verwandelt werden soll». Die Katholiken meinen, die Taufe bedeute ein Augenblickserlebnis, sie zielt aber auf ein immerwährendes Geschäft; «so lange wir leben, sterben wir und gehn wir der Auferstehung entgegen», es ist unser ganzes Christenleben «ein Uebergang aus dieser Zeit zum Vater». Wohl ist die Taufe dabei der grundlegende Akt, der durch keine folgende Sünde ungiltig gemacht wird, es sei denn, es müsste einer den Glauben ganz aufgeben und verzweifeln. Aber die einmalige sakramentliche Taufe soll durch den Glauben zu einem immer wiederholten und fortgesetzten Sterben und Auferstehen werden, das erst mit dem jüngsten Tag zur Vollendung kommt.

Luther wiederholt hier die Grundgedanken seines Sermons vom Sakrament der heiligen Taufe[6]), nur dass

[6]) W 2, 713—737; Erl. 21, 229—241; Cl. 1, 185—195.

dort die Beziehung auf die Sünde noch stärker hervortrat, während Luther jetzt das Sterben realistischer will verstanden wissen. Aber diese ganze Symbolik steht in gar keiner engern Verbindung mit den Gedanken von der Verheissung und dem Glauben, die Luther zuerst zum Verständnis der Taufe darlegte. Dort war nirgends auf Tod und Auferstehung Bezug genommen, hier ist die Taufverheissung: «Wer glaubt und getauft wird, soll selig werden», wie vergessen. Die Taufverheissung und die Taufhandlung entbehren alles innern Zusammenhangs. Nun, das ist nichts anderes, als was wir beim Abendmahl konstatiert haben. Die neue evangelische Sakramentstheorie und die altchristliche Taufsymbolik stehen unabhängig nebeneinander und gehen sich innerlich nichts an. Für die Taufsymbolik gibt Paulus mit Röm. 6 den Text, während für Luthers neues Verständnis der Taufe das Jesuswort Mark. 16 die Richtung weisen muss. Die ganze Inkongruenz erklärt sich aus dem selbständigen Gewicht der sakramentalen Handlung, das sich gegen Luthers neue Religionsgedanken stemmte. Altes und neues Christentum stossen hier zusammen; die Verbindung geschieht äusserlich, indem dem Glauben im Lauf der Abhandlung ein anderer Sinn gegeben wird als am Anfang, wo Luther ihm das Verheissungswort als Gegenstand gab.

Der Blick auf die Urkirche mit ihrer Erfüllung des Taufsinnes im Martyrium führt Luther dann zu einer scharfen Entgegensetzung der ursprünglichen christlichen Freiheit zu der jetzigen babylonischen Knechtschaft und zu einem Sturmlauf gegen die römische Gesetzlichkeit und Gewissenstyrannei. Er singt das Lied von der Freiheit eines Christenmenschen, aber in scharf polemischem Ton. Die Christen sind frei von allen Gesetzen; kein Mensch und kein Engel hat das Recht, ihnen Gesetze aufzulegen. Tragen freilich sollen die Christen jegliche Tyrannei nach dem Wort Jesu vom Hinhalten des andern Backens, aber sie tragen sie im Bewusstsein des erlittenen Unrechts und der wahren christlichen Freiheit. Man sieht hier völlig, wie das Thema der späteren Schrift sich seiner Seele bemächtigt. Will doch die Freiheit des

Christenmenschen gerade das zeigen, wie man als freier Christ die päpstliche Tyrannei ruhig ertragen kann.

Luthers Tauflehre scheint ihr Ziel erreicht zu haben, aber zu allerletzt stellt sich ein böser Einwand ein: wie steht's mit der Kindertaufe? Die Kinder fassen doch die Verheissung nicht und haben keinen persönlichen Glauben an die Taufe. Merkwürdig, dieser Einwand am Schluss! Die ganze schöne Theorie von der Verheissung und dem Glauben als den Wesenselementen des Taufsakraments steht plötzlich vor der wirklichen kirchlichen Taufsitte wie in der Luft. Noch einmal erhellt daraus, dass Luthers neue Theorie dem wirklichen Taufsakrament aufgezwungen ist. Was antwortet Luther auf den Einwand? «Hier sage ich, was alle sagen, dass fremder Glaube den Kleinen zu Hilfe komme», nämlich der Glaube der Taufpaten, hinter dem das Gebet der darbringenden und glaubenden Kirche steht. Kann das Wort Gottes das Herz eines Gottlosen ändern, so wird auf das Gebet der gläubigen Kirche hin auch das Kind durch Eingiessung des Glaubens verändert, gereinigt und erneuert.» Auch in diesem Fall wirken die Sakramente nicht durch eigene Kraft, sondern durch die Kraft des Glaubens. Man sieht: Luther bleibt bei seiner Theorie von Verheissung und Glaube, nur mit der kleinen Modifikation, dass er für den Fall der Kindertaufe fremden Glauben (fides aliena) an Stelle des persönlichen Glaubens setzt. Aber diese kleine Modifikation verdrängt das persönliche Element aus dem Zentrum, und gerade darauf kam es für Luthers evangelische Lehre doch an. Es waltet kein Glück über dieser evangelischen Tauflehre, wenn ihre schönen Gedanken durch die Praxis derart in einem Kernpunkt desavouiert werden.

Den Schluss der ganzen Ausführung bildet Luthers Kampf gegen das Gelübdewesen als Rivalen der Taufgnade. Speziell den Eintritt in die Orden stellt er als neue Taufe hin, zweifellos in Uebereinstimmung mit weit verbreiteten Volksansichten. Dagegen wendet er ein, dass sich hier eine menschliche Tradition dem freien nur an Gottes Gesetz gebundenen Christen aufdränge, und dass kein Beispiel im Neuen Testament die drei Ordens-

gelübde legitimiere. Deshalb ist es Aufgabe der kirchlichen Obrigkeit, dem gesamten Ordenswesen zu wehren und es zu beseitigen, und für die Gegenwart widerrät Luther allen Christen, die Mönchsgelübde auf sich zu nehmen. In diesem Zusammenhang stellt er die weltliche Sittlichkeit des Bauern und der Hausfrau auf die volle Höhe des christlichen Ideals und nimmt dem heiligen Leben der Mönche und der Priester jeglichen Vorzug vor Gott und Menschen. Freilich, wie ein Christ, der die Gelübde auf sich genommen hat, derselben vor Gott ledig werden soll, das weiss Luther zu dieser Zeit selbst noch nicht recht; er hat aus diesem schwersten Gewissenslabyrinth den Ausgang noch nicht gefunden. Erst auf der Wartburg, als er den Mönchsgelübden auf den Grund ging und hinter allen das falsche Motiv der Verdienstlichkeit und selbstgemachten Frömmigkeit entdeckte, fand er den Mut, in der Schrift De votis monasticis[7]) sich und allen Ordensleuten das Recht zum Bruch der Gelübde mit gutem Gewissen zuzusprechen.

Mit grosser Knappheit wird von Luther das Busssakrament behandelt, da er glaubte, das Nötige in seinen früheren Schriften schon gesagt zu haben. Hier ist nun der Fortschritt seit den Thesen mit Händen zu greifen. An Stelle des alten Schemas: Reue, Beichte, Genugtuung tritt Luthers neues evangelisches Schema: Verheissung und Glaube. Alle seine folgenden Ausführungen bewegen sich um diese totale Umwälzung der Bussgedanken.

Er macht zuerst den katholischen Theologen den Vorwurf, dass sie die Hauptsache bei der Busse, das eigentliche Wesen des Busssakraments, Verheissung und Glaube, völlig verschüttet haben und aus einer Gabe des Trostes ein Mittel der Priestermacht geschaffen haben. Dieser Vorwurf trifft geschichtlich zu; die katholische Kirche hat die Schlüsselgewalt als die Vollmacht, den Himmel aufzuschliessen und zu verschliessen, verstanden und mit diesem ungeheuerlichen Machtmittel die Gewissen unter die Hierarchie verkauft. Man kann zu

[7]) W 8, 573—669; Erl. va. 6, 238—376; Cl. 2, 188—298; Br. Erg. 1, 199—376.

ihrer Entschuldigung nur sagen, dass die alten Jesusworte von der Macht zu binden und zu lösen tatsächlich dem Apostolat und seinem vermeintlichen Rechtsnachfolger, dem Episkopat, ein theokratisches Instrument in die Hand geben, das den Missbrauch nach dieser Seite geradezu hervorrufen musste. Es ist doch erst Luther, der aus den Herrenworten in Matth. 16, Matth. 18 und Joh. 20 vor allem die Verheissung und den Appell an den Glauben heraushört und sie mit Hilfe der Idee des allgemeinen Priestertums von jedem hierarchischen Beigeschmack befreit. In kühner, gleichmachender Konsequenz stellt er hier die drei Sakramente Taufe, Busse, Abendmahl nebeneinander, stellt in allen dreien das Verheissungswort oben an und gibt ihnen die Bestimmung, den Glauben im Empfänger hervorzurufen, und zwar den heilsgewissen Glauben. An solchen Stellen spürt man, wie sicher sich Luther in seinem neuen evangelischen Denken bewegt; er hat die neuen Kategorien gefunden, die gesetzgebend in den ganzen Traditionsstoff eingreifen und gegen die kein noch so widerstrebendes Element aufkommen kann. Die Busslehre ist ein Teil der Glaubenslehre geworden; Busse ist nichts anderes als das immer neue Ernstmachen mit der einmaligen göttlichen Gnadenverheissung und hält den Christen fest in der rechten evangelischen Grundstellung.

Trotzdem verschmäht Luther es nicht, nachträglich noch einmal auf das katholische Bussschema einzugehen und sozusagen eine immanente Kritik zu üben an den überlieferten Gedankengängen. Die Reue ordnet er dem Glauben unter als Werk und Frucht des Glaubens mit geschickter Verwertung einer Stelle im Jonabuch. Voran steht wie immer das Gotteswort mit seiner unbedingten Wahrheit im Fordern und Drohen wie im Verheissen und Vergeben. Dieses wahrhafte Gotteswort ergreift der Glaube mit beiden Händen; daraus erwächst im Blick auf die göttliche Drohung die Reue und im Blick auf die göttliche Verheissung der Trost, und auf diese Weise «verdient» der Glaube die Vergebung der Sünden. «Verdient» ist katholischer Sprachgebrauch und heisst hier für Luther nichts anderes als «hat zur Folge» die Ver-

gebung der Sünden. Luther gibt uns an dieser Stelle eine kurze Summa seiner Heilslehre. Auf der einen Seite steht der fordernde und verheissende Gott mit der Wahrhaftigkeit seiner beiden Offenbarungen, auf der andern Seite steht der Mensch, der im Glauben sich dem doppelten Gotteswort unterstellt, es auf sich wirken lässt nach beiden Seiten und so die Reue und den Trost gewinnt. Man achte auf den weiten Begriff des Glaubens an dieser Stelle. Er ist nicht die Zuversicht der Sündenvergebung, sondern ein richtiges Für-wahr-Halten Gottes und seines Worts, woraus alles weitere von selbst folgt. Der Gedanke der Wahrhaftigkeit Gottes und der Ehre, die der Glaube dieser Wahrhaftigkeit erweist, indem er sie ganz ernst nimmt, kehrt noch oft bei Luther wieder.

Daran schliesst sich die scharfe Entgegensetzung der neuen objektiven Methode zum katholischen Subjektivismus. Die katholische Lehre von der Reue konzentrierte die ganze Bussarbeit auf das eigene Ich, forderte eine unheimliche Selbstzersetzung, die unter Umständen die Lust an der Sünde neu beleben konnte. Luther kennt diese Methode aus eigenster Erfahrung; er ist diesen Weg konsequenter als irgend ein Katholik zu Ende gegangen und machte dabei die Entdeckung, dass vermöge der geheimen Beimischung der Selbstsucht zu allen noch so guten Motiven auch alle guten Werke bei lauterster Analyse als Sünden erfunden werden. Dieser Weg führt in die Verzweiflung hinein, aber nicht aus ihr heraus. Im Gegensatz zu diesem Rezept fordert er den reuigen Menschen dazu auf, von sich selbst weg auf das Gotteswort zu schauen und dort den Grund der Beschämung wie des Trostes zu finden. «Hüte dich ja, auf deine Reue zu vertrauen oder deinem Schmerz die Vergebung zuzuschreiben! Nicht deshalb sieht dich Gott gnädig an, sondern wegen deines Glaubens, mit dem du seinen Drohungen und Verheissungen geglaubt hast. Was an der Reue gut ist, das verdanken wir nicht dem Fleiss, mit dem wir unsre Sünden zusammenlesen, sondern der Wahrheit Gottes und unserem Glauben. Alles übrige sind Werke und Früchte, die von selbst folgen und den Menschen nicht gut machen, sondern aus dem durch den

Glauben an die Wahrheit Gottes schon gut Gewordenen hervorgehen.» An dieser Stelle ist der unermessliche Fortschritt Luthers von den Thesen bis zur vollen reformatorischen Erkenntnis deutlich. Es war die Wendung von der Reue zum Glauben, was ihn erst zum vollen Reformator machte. Die Reue blickt ins eigene Herz und findet keinen Ausgang aus der Verzweiflung; der Glaube schaut auf Gott, auf den Offenbarungsgott und wird der Gnade Gottes froh. Das hatte Augustin sein Leben lang nie so verstanden und andern verständlich gemacht. Man spürt zwischen diesen Zeilen den Jubel des Mannes, der den schweren Umweg bis zu Ende gegangen ist und dann die Entdeckung machte, dass es ein Irrweg sei. An Bussernst steht er deshalb hinter keinem Katholiken zurück; das Wort Gottes, wie es Luther versteht, demütigt zuerst und beschämt den Christen. Es hält ihm das Ideal eines rechten Christenlebens vor und beugt ihn dadurch aufs tiefste, tiefer als jede Sündenquälerei einen Menschen beugen kann. Aber es erhebt ihn auch durch den Anblick der Gnade Gottes, macht ihn froh und seines Gottes gewiss und gibt ihm im Glauben an diesen Gott den festen dauerhaften Standort. Das ist die Summe der Reformation.

Höchst einfach legt Luther seine Gedanken über die Beichte dar. Er findet nicht nur die öffentliche Beichte schriftgemäss und notwendig, sondern freut sich auch über die kirchliche Sitte der Privatbeichte, die ihm gleichfalls sehr nützlich, ja notwendig erscheint, wenn sie nur befreit wird von jedem hierarchischen Beichtzwang und aus dem Müssen in ein Dürfen verwandelt wird. Ihm selbst ist es Bedürfnis, aus dem Mund eines Bruders den Trost Gottes zu vernehmen, sodass mir Gott durch den Bruder meine Sünden vergibt und mein Gewissen aufrichtet. Hiezu bedarf es aber keines Priesters, geschweige, wie die Theorie der vorbehaltenen Fälle annimmt, eines höhern geistlichen Würdenträgers. Jedem Bruder und jeder Schwester darf ich mein Herz eröffnen und Gottes Sündenvergebung aus ihrem Mund im Glauben mir aneignen. Also Freiheit für die Beichte vor jedem Christenmenschen kraft des allgemeinen Priestertums, das Luther

im Lauf der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft nochmals aus der Bibel bekräftigen wird! Im Vorbeigehen deutet er an, was für Sünden vor allem ein Gewicht haben bei der Beichte: nicht die vom Papst für seine Gründonnerstagsbulle vorbehaltenen besondern Sündenfälle, sondern vor allem, was gegen den rechten Gottesdienst, den Glauben und die ersten Gebote verstosst, wie er das im Sermon von guten Werken als den Kern des Christenlebens aufgezeigt hatte. Dagegen die ganze katholische Kasuistik, die für den das Strafmass vorschreibenden Beichtpriester massgebend war, erklärt er für irrelevant. Bei den Christen gilt ein einziger Umstand: der, dass der Bruder gesündigt hat. Eine Haupterrungenschaft der katholischen Beichtpraxis, die feine Differenzierung der einzelnen Sünden nach der äussern und innern Lage des Beichtenden, gibt er damit bewusst preis, um den Haupttrost sich und andern nicht zu verkümmern, dass Gott eine jede Schuld vergeben und mir durch den Bruder diese Vergebung bezeugen will. Das ist in den Grundzügen Luthers Stellung zur Beichte sein Leben lang geblieben. Er hat sie aus einer Zwangsinstitution in ein in unsre Freiheit gestelltes Instrument der Herzensstärkung und des Gewissenstrostes verwandelt und sie zugleich von allem hierarchischen Beigeschmack befreit. Leider ist er mit seiner Reform nur halb durchgedrungen; gerade das Hierarchische blieb daran hängen, und die kirchliche Sitte schuf einen neuen Zwang daraus. Luther eigen im Gegensatz zu den Reformierten ist dies Bedürfnis, zwischen Gott und sich menschliche Mittler einzustellen, die ihm an Gottes Statt Trost zusprachen. Darin blieb er kindlich, aber auch wahrhaftig; er wollte nur ja nicht sich selbst die Sünden vergeben. Seine ganze Religion lebte von dem Glauben, dass Gott, der Unsichtbare, sich herablasse zu uns in sichtbaren Menschen und Brüdern und durch diese Brüder sein Herz voll Liebe uns eröffne. Dieses Streben, Gott ganz nahe zu haben mit seinem Trost, bestimmte Luther zur Reform, nicht zur Aufhebung des Beichtinstituts.

Zuletzt die Korrektur der Lehre von der Genugtuung! Sie zeigt einen merkwürdig zwiespältigen Cha-

rakter. Er addiert zwei Genugtuungen miteinander, zuerst die Erneuerung des Lebens als die wahre Genugtuung, nach seinem Grundsatz: «Nimmer tun die rechte Buss», getreu dem Wort Jesu an den Kranken vom Teich Bethesda: «Sündige hinfort nicht mehr!» und getreu Luthers ersten Thesen, wie er denn auch hier die Mortifikation des Fleisches als Kennzeichen der rechten Busse bezeichnet (vgl. These 3). Dann aber nennt Luther den Glauben die rechte Genugtuung; «allein durch den Glauben eines bussfertigen Herzens wird Gotte genug getan»; glauben, das heisst ernst machen mit dem Wort: «Das Reich Gottes ist inwendig in euch», während die katholischen Bussübungen unter das Wort «Siehe hier ist Christus, siehe da ist Christus!» fallen. «Durch Werke wird Gott nicht genug getan, durch den Glauben allein.» Höchst lehrreich ist diese Verdoppelung der Genugtuungslehre. Vertiefter Katholizismus und neue evangelische Position werden aneinandergefügt. Das Erste entspricht genau der Position Luthers in den Thesen; das Zweite bezeichnet Luthers neue evangelische Entdeckung. Aber er hat doch das Bedürfnis, auch jetzt mit Nachdruck auf die Erneuerung des Lebens zu dringen, um seine Glaubenslehre von jedem unsittlichen Verdacht frei zu halten. Es ist wie ein leises Eingeständnis, dass die neue Parole: «Glauben allein» ihre Schwierigkeit hat.

Zu allerletzt, am Schluss der Babylonischen Gefangenschaft, kommt Luther auf die Frage, ob es nicht noch andere Sakramente gebe, z. B. Gebet, Wort, Kreuz und legt dabei alles Gewicht auf die Verheissung und den durch sie hervorgelockten Glauben. Wie kurz nachher in der «Freiheit eines Christenmenschen» fasst er das ganze Gotteswort zusammen unter die zwei Titel: Forderung und Verheissung. Die Forderungen demütigen uns, die Verheissungen erheben die Gedemütigten durch die Vergebung der Sünden. Aber zum Sakrament im strengen Sinn gehört doch das Zeichen, mit der Verheissung verbunden. Dieser Grundsatz führt zur Reduktion der Sakramente auf die zwei, Taufe und Abendmahl. Die Busse hat kein Zeichen und ist daher kein Sakrament im strengen Sinn. Ist sie doch eine Rückkehr

zur Taufgnade. Bekanntlich hat Luther noch viel später im Kleinen Katechismus nur von Taufe und Abendmahl als Sakramenten gehandelt und erst in einem Anhang bei späteren Ausgaben die Beichte hinzugefügt.

Das ist dann der Schlusspunkt seiner Lehre vom Busssakrament. Luther hebt das Bussakrament auf, nimmt ihm seine Selbständigkeit und macht es zu einem Anhang des Sakraments der Taufe. Das ist kein Zufall, sondern liegt in der Konsequenz von Luthers reformatorischer Position. In der katholischen Auffassung kommt der sündigende Christ bei der Busse zuerst Gott entgegen und bereitet sich auf seine Vergebung vor. Luthers neue Position stellt die göttliche Gnade unabhängig von allem menschlichen Tun, ja vor alles menschliche Tun. Der Glaube, der diese Gnade ergreift, ist kein Entgegenkommen oder Zuvorkommen des Menschen, sondern er kommt hintendrein und ergreift nur die ihm schon dargebotene Gnadenhand. Unser Leben steht unter der Gnade oder, wie Zinzendorf später sagte: «Wir fangen mit der Gnade an.» Kein Sakrament aber eignet sich so wie das Taufsakrament zur Veranschaulichung der zuvorkommenden Gnade Gottes. Darum tritt die Busse ihre Selbständigkeit ganz dem Taufsakrament ab. Bestehen bleibt aber das Vorrecht eines Christen, bei Bruder oder Schwester sich Trost zu holen für das bekümmerte Gewissen und aus ihrem Mund als aus dem Mund Gottes den Trost der Vergebung der Sünden sich zusprechen zu lassen.

III. Der Sermon von guten Werken. 1520.

Diese Schrift — ein paar Monate älter als die «Babylonische Gefangenschaft» — sollte man billig zu den Hauptschriften der Reformation zählen, da doch Luther nie in seinem Leben etwas Einfacheres, Tieferes und Schöneres geschrieben hat. Und grundlegende Bedeutung für das Verständnis der Reformation kommt ihr zu, weil sie uns mit Luthers neuem Lebensideal bekannt macht, besser als die Thesen und alle vorausgehenden Schriften.

Auf dreifache Weise hatte der spätere Katholizismus die christliche Ethik verwüstet. Indem er alles sittliche Handeln unter den Verdienstbegriff stellte und durch den Lohn und Strafgedanken zu beleben suchte, verdarb er das Gute an der Wurzel und mengte die berechnende Selbstsucht in alles Handeln ein. Indem er für das Diesseits und Jenseits möglichst viele gute, d. h. heilige und verdienstliche Werke aus den Gläubigen herauszupressen suchte, vernachlässigte er die Gesinnungsforderung, löste das Werk in gefährlicher Weise von seinen inneren Motiven ab und erlag einer ganz äusserlichen Gesetzlichkeit. Endlich aber gab er den guten Werken die Richtung auf das Kirchliche, Heilige und für Gott Wertvolle in besonderem Sinn, verlegte dadurch den Schwerpunkt neben das Leben in die kirchlichen Leistungen und die asketischen Extrawerke, schuf eine dualistische Ethik und vergass über den heiligen Handlungen die elementare Pflicht. Luthers Vorwurf erscheint von hier aus wohl berechtigt: der Durchschnittskatholik weiss gar nicht, was gute Werke im wahren Sinne sind.

Luther ist zum Reformator in schweren innern Kämpfen herangereift dadurch, dass er sich vor ein unendlich höheres Lebensideal gestellt sah, ja dass ihm erst eigentlich aufging, was Gott vom Menschen verlangt. Nicht kirchliche und asketische Leistungen neben dem täglichen Leben, sondern die elementaren Pflichten, nicht

Pflichthandlungen, sondern vor allem die Pflichtgesinnung, nicht das Gute aus dem Verdienst und Lohnmotiv, sondern das Gute aus der inneren Freiheit und Freude der Seele. Man kann ohne Uebertreibung sagen: Luther hat wieder neu entdeckt, was gut ist vor Gott, und was allein den Namen «gute Werke» verdient. Und dies neue Lebensideal wirkte auf seine Seele nicht nur beschämend und demütigend, indem es ihm seinen gewaltigen Abstand enthüllte und ihn in die Reue führte bis an die Grenze der Verzweiflung. Das alles wirkte es auch, und aus der inneren Konsequenz dieses Prozesses gelangte Luther von der Gesetzesreligion zur Gnadenreligion. Aber dies neue Lebensideal hielt Luther positiv für sich und alle Christen fest; er sah seine Aufgabe darin, es dem Gewissen seines Volkes einzuprägen, und auf dem Höhepunkt seines Lebens durfte er von sich sagen, dass er es als Kraft und Freude besass. Ja indem er für die neue frohe und freie Pflichtgesinnung das Wort «Glauben» fand, erzielte er die Einheit des religiösen und sittlichen Denkens, entdeckte er den wunderbaren Punkt, wo die göttliche Gnadenwirkung umschlägt in die menschliche Freiheit und Kraft. Zur Rechtfertigung allein aus Glauben trat nun der Kindesgehorsam aus Glauben; ihn verkündet Luther mit der Freude des Entdeckers im Sermon von guten Werken.[1])

Der Grundgedanke der Schrift, die Ueberordnung der Religion über die Ethik, der Herzensgesinnung über das äussere Werk lässt sich bei Luther bis weit hinter die Thesen, ja bis in die Psalmenvorlesung[2]) zurückverfolgen. Nach aussen jedoch trat er erst allmählich mit dieser neuen Offenbarung hervor. In der Hauptsache kann man bei Luther zwei Linien unterscheiden, die im Sermon von guten Werken zusammenlaufen. Einmal die Verinnerlichung und Vertiefung des Dekalogs, literarisch einsetzend mit den «decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo»,[3]) wo bereits der Glaube an Christus als

[1]) W 6, 202—276; Erl. 16², 121—220; Cl. 1, 227—298; Br. 1, 1—96; B 51—91; Be. 1, 41—140.

[2]) W 3, 11—652, 4, 1—462.

[3]) W 1, 398—521; Erl. al. 12, 1—218; Br. 7, 41—106.

Erfüllung des ersten Gebots figuriert, ohne dass doch Luther den sittlichen Vollsinn des Glaubens entdeckt hätte. Sodann die Verkündigung der neuen Herzensgesinnung als der Wurzel und Quelle aller guten Werke, populär vorgetragen zum erstenmal in dem «Unterricht auf etlich Artikel, die ihm von seinen Abgönnern aufgelegt und zugemessen werden» von Frühjahr 1519.[4]) Dabei lassen sich die zwei Stufen hinsichtlich der nähern Bestimmung dieser Herzensgesinnung unterscheiden, genau entsprechend der Wandlung Luthers vom vertieften Katholizismus zur neuen evangelischen Position. In dem «Unterricht auf etlich Artikel» erscheint die Furcht Gottes als «Hauptgut und ganzes Wesen eines weisen frommen Menschen», wie schon früher in der Predigt vom 3. Weihnachtstag 1516,[5]) und wie es noch aus den beiden Fassungen des Liedes: «Aus tiefer Not schrei ich zu dir» herauszuhören ist. Wenn im Sermon von guten Werken der Glaube an Stelle der Furcht Gottes getreten ist, so haben wir hier die Frucht des fortgesetzten Paulusstudiums, besonders der Arbeit am Galaterkommentar vor uns. Das Denken Luthers über diese Fragen ist hier zum Abschluss gekommen.

Formell ist der Sermon von guten Werken eine Erklärung der zehn Gebote, eingeleitet mit der Beschreibung der Grundgesinnung, aus der alle Gebote erfüllt werden müssen, und die speziell die Grundforderung des ersten Gebotes umfasst. Statt einer kunstvollen Disposition begnügte sich Luther mit fortlaufender Numerierung der Abschnitte, liess dann aber am Schluss der Erklärung des zweiten Gebotes die Zählung fallen und gab jedem folgenden Gebot seine besondern Unterzahlen. Er hat bekanntlich in der deutschen «Freiheit eines Christenmenschen» dieses Abzählen der Abschnitte wiederholt.

1. Als gute Werke definiert Luther, was Gott geboten hat, wie als Sünde, was Gott verboten hat. Er verweist dabei auf Matth. 19, 17 ff., wo die zehn Gebote von Jesus als Weg zur Seligkeit genannt werden. Dieser Grundsatz, von Gott und durchaus nicht von Menschen

[4]) W 2, 69—73; Erl. 24², 5—11; Cl. 1, 149—153.
[5]) W 1, 115 ff; Erl. 1, 162 ff.

sei zu lernen, was gute Werke sind, klingt für uns ausserordentlich heteronom; nicht das Gewissen, sondern die Bibel scheint für Luther die sittliche Norm zu bedeuten. In Wahrheit aber zielt Luthers Streben durchaus auf sittliche Autonomie, und der Rückgang auf die Autorität der zehn Gebote ist für Luther das Mittel, die Freiheit von allen Menschensatzungen und Kirchengeboten zu gewinnen. Gerade die zehn Gebote werden ihm zum Ausdruck der elementaren Gewissensforderung.

2. Ueberraschend ist der Fortgang des Gedankens: Luther greift als erstes und höchstes aller guten Werke den Glauben an Christus heraus mit Berufung auf Joh. 6, 29: «das ist das göttliche gute Werk, dass ihr an den glaubt, den er gesandt hat». Droht nicht durch diesen willkürlichen Griff Luthers in die Bibel der Christusglaube sich vor das Gewissen, die Dogmatik vor die Ethik zu drängen? Allein das ist Schein; Luther hält sich an die Johannesstelle einzig und allein wegen des Wortes «glauben» und weil der Glaube hier als Forderung Gottes erscheint. Wie gänzlich undogmatisch er den Glauben versteht, zeigt die Fortsetzung. Glauben ist ihm einfach das gute Gewissen zu Gott, die Gewissheit, dass Gott wohl gefällt, was man tut. Im Hintergrund des Begriffs «Glauben» lauert freilich auch die Vorstellung des dogmatischen, mindestens des Christusglaubens; sie tritt z. B. unter Nr. 4 hervor. Aber eben nur ganz im Hintergrund. Der Glaube, den Luther hier als die Wurzel aller guten Werke grob ausstreichen will, ist nichts entfernt Dogmatisches, sondern das Gottvertrauen eines fröhlichen Gewissens, das Gott bei sich hat in jedem Augenblick. Auf die Gewissheit: «Gott will es, er ist dabei»! kommt Luther hier alles an. Katholische Moral tappt im Dunkeln, rät herum, was Gott wohl gefallen mag, was nicht. Der rechte Christ nach Luther ist über diese Unsicherheit hinaus; er handelt aus fester Klarheit, weil er in der Wurzel alles Handelns, im Gewissen, seines Gottes sicher ist.

3. Kommt nun alles auf die innere Gewissheit des guten Handelns an, dann ist es aus mit einem Kernpunkt der katholischen und aller antiken Frömmigkeit, mit der

Teilung des Lebens in einen profanen und einen heiligen Bezirk, speziell der Einschränkung der guten Werke auf das Beten in der Kirche, das Fasten, das Almosengeben, wie wenn an allem andern Gott nichts gelegen wäre. «Sie spannen die guten Werke so enge!» Luther dagegen, dem das entscheidende am guten Werk der Ausfluss aus dem guten Gewissen ist, vermag von dieser Gesinnungsethik aus das Gute über das gesamte Alltagsleben auszubreiten: Handwerksarbeit, gehen, stehen, essen, trinken, schlafen und allerlei Werk tun zu des Leibes Nahrung oder gemeinem Nutzen. Hat er im Kampf gegen die Sakramente eine vom Heiligen äusserlich auf Schritt und Tritt durchzogene Welt entgöttert, so erobert er sie hier innerlich wieder für Gott, indem er schlechthin alles, was ein seines Gottes gewisses Herz tut oder leidet, zum Gottesdienst stempelt. Den Schriftbeleg muss ihm zuerst Pred. 9, 7 geben, weil hier das Essen und Trinken und der fröhliche Gebrauch des Lebens mit dem Weibe als Gott wohlgefälliges Werk erscheint, wobei das «allzeit weisse Kleid!» auf das Gutsein aller unserer Werke und das «dem Haupt nie fehlende Oel» auf das stetig fröhliche Gewissen allegorisch gedeutet wird. Das gleiche «allezeit» lässt ihn als zweiten Beleg Joh. 8, 29 zitieren, wo Jesus allezeit, also auch essend, trinkend, schlafend, tut, was Gott wohlgefällt. 1. Joh. 3, 19 dagegen führt er an wegen des «guten Vertrauens» und der «Zuversicht» des Herzens, dass wir tun, was Gott wohlgefällt. Dasselbe «Vertrauen» leitet zu den drei folgenden Zitaten 1. Joh. 3, 9; Ps. 34, 23; Ps. 2, 12 über, wobei freilich Luther an der ersten Stelle den mystischen Terminus «aus Gott geboren» ins Evangelische übersetzen muss: «wer glaubt und Gott traut». Es ist immer wertvoll, ihm bei der Auswahl seiner Bibelstellen genau zu folgen. Man erkennt dann, wie er mit ganz neuen Augen seine Bibel durchlesen hat und ganz naiv seine evangelischen Kerngedanken auch da einträgt, wo der Text, streng genommen, sich, wie bei 1. Joh. 3, 9, eher dagegen sträubt.

4. In der neuen Deutung des Glaubens als der Zuversicht des Herzens, dass Gott unser Tun gefällt, hat Luther das sichere Kriterium gefunden für gut und böse.

Einen Strohhalm aufheben im Glauben ist gut; alle Tote aufwecken und sich verbrennen lassen ohne Glauben ist nicht gut. Den Schriftbeleg muss Röm. 14, 23 geben: «alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde», wobei freilich der «Glaube» als der Christusglaube vorübergehend seinen dogmatischen Nebensinn mitbringt und ein schlimmes Licht auf alle Werke der Heiden, Juden und Türken als der Nichtgläubigen fallen lässt. Es ist eine Entgleisung Luthers, eine Verwechslung des Glaubens im Sinn des guten Gewissens mit dem Christenglauben, die aber für das Ganze ohne Folgen ist. Es folgt an dieser Stelle ein Ausfall Luthers auf die katholische Theologie und ihre geringe Einschätzung des Glaubens, da doch die Bibel einzig dem Glauben den Titel eines Gotteswerks verleihe. Die Tatsache, dass im spätern Katholizismus der Glaube viel weniger im Zentrum steht als bei Paulus und Johannes, ist richtig, aber auch verständlich genug, weil der Glaube immer enger dogmatisch aufgefasst wurde und ebendarum der Ergänzung durch die praktischen christlichen Tugenden bedurfte. Selbst Augustin, der doch wieder zu dem schlichten religiösen Sinn des Glaubens vordrang, ordnete ihm die Liebe über, um dem praktischen und sittlichen Wesen des Christentums gerecht zu werden. Luther selbst ist noch abhängig von Augustin und der augustinischen Tradition, wenn er hier den überragenden Wert des Glaubens damit begründet, dass der Glaube alsbald Liebe, Freude, Friede und Hoffnung mit sich bringt. Er begründet das mit Gal. 3, 2: «Wer Gott traut, dem gibt er sogleich seinen heiligen Geist.» Ist der Geist gleichsam eine Antwort Gottes auf unser Gottvertrauen, so scheint das Gottvertrauen eine Willensentscheidung des Menschen zu sein. Das ist natürlich nicht Luthers letzte Meinung, und an der ganzen Stelle kommt es ihm einzig auf die Ueberordnung des Glaubens über alle christlichen Einzeltugenden an.

5. Luther entfaltet nun die Autonomie des Glaubens. Während die Heteronomie der katholischen Ethik mit ihrer Fülle von Stufen und Graden der Verdienste und guten Werke mindestens dem katholischen Laien inner-

lich fremd bleibt und ihn deshalb nötigt, bei den Lehrautoritäten der Kirche Bescheid zu suchen, trägt die neue evangeliche Gesinnungsethik ihre Gewissheit in sich selbst und erschafft das Gute aus sich selbst in freier Autonomie, ohne bei irgend einer Autorität Rat zu suchen. Der Weg geht vom Herzen zu den Handlungen, nicht umgekehrt. Diese Autonomie des Glaubens findet Luther bezeichnenderweise im Alten und Neuen Testament in Sprüchen, die vom Geist handeln, z. B. 1. Sam. 10, 6 und 2. Kor. 3, 17, wobei er einfach den mysteriösen Ausdruck «Geist» durch den klaren evangelischen Ausdruck «Glauben» ersetzt und von hier aus die paulinische Autonomie des Geistes sich verdeutlicht. Der «Geist» in der Bibel, das ist der seiner selbst gewisse Glaube und nichts anderes.

6. Den abstrakten Gedanken macht «das grobe fleischliche Exempel» des Verhältnisses zwischen Mann und Weib anschaulich, wo alles an der rechten Zuversicht des einen zum andern liegt und jede einzelne Handlung nur die innere Herzensstellung der beiden zu einander offenbart. Es ist prachtvoll, wie der unerfahrene Mönch sich auf den entscheidenden Punkt in der Ehe versteht. Dem Gleichnis folgt die Deutung, eine Proklamation der sittlichen Autonomie, wie sie auch Kant nie erreicht hat: «Also ein Christenmensch, der in dieser Zuversicht gegen Gott lebt, weiss alle Dinge, vermag alle Dinge, vermisst sich aller Dinge, was zu tun ist und tut alles fröhlich und frei, nicht um viel gute Verdienste und Werke zu sammeln, sondern weil es ihm eine Lust ist, Gott also wohl zu gefallen, und er lauterlich und umsonst Gott dienet, zufrieden, dass es Gott gefällt.» Hier erscheint nicht nur, wie bei Kant, alle Heteronomie von der Autonomie verschlungen und aller Eudämonismus vom schlichten Pflichtgehorsam überwunden, sondern der Pflichtgehorsam selbst quillt aus dem innern Schatz des guten Herzens fröhlich und mit Lust, gerade wie bei Paulus das Gute aus dem Trieb des Geistes herausquillt. Es ist die denkbar höchste Stufe der Sittlichkeit; die Gesetzlichkeit in jeder Form ist verschwunden, das gute Handeln wächst als höhere Natur aus dem guten Herzen

heraus. Das dunkle Gegenstück dazu bildet nach Luther die katholische Moral mit ihrer Unsicherheit, ihrem ewigen Suchen, Fragen, Zweifeln, das gerade die Ernsten zur Verzweiflung führen kann. «Die Sonne der Gerechtigkeit ist ihnen nicht aufgegangen» (Weish. 5, 6).

7. und 8. An dieser Stelle fügt Luther eine eigentümlich mystisch anmutende Belehrung über die Grade des Glaubens ein, zu der ihn irgend ein mystischer Traktat angeregt haben dürfte. Den Glauben in Werken nennt er den niedersten Grad, ordnet ihm den Glauben in Leiden und Widerwärtigkeit als höhere Stufe über und stellt als höchsten Grad den Glauben auf, der an Gott festhält, auch wenn dieser mit Tod, Hölle und Sünde, ja mit ewiger Verdammnis dem Gewissen droht. An die Mystik erinnert die allegorische Deutung des Hohenliedes 2, 9 und speziell der Ausdruck: «Gott lässt sich durch die Fenster des dunkeln Glaubens sehen»; nicht minder aber die ganze Ueberordnung des Leidens über das werktätige Wirken überhaupt. Es ist der gemeinsame Gegensatz gegen die äusserliche Werkheiligkeit und ihren hohen Kredit im Katholizismus, der Luther und die Mystik zusammenführte. Aber es ist dann doch wieder Luthers Geist und nicht die Mystik, wenn Luther auch den leidenden Glauben als die Zuversicht, die sich Gutes und Gnaden zu Gott versieht, deutet und ihm damit eine gewaltige innere Aktivität zumutet. Vollends der dritte Grad des Glaubens entspricht so durchaus Luthers eigenen Herzenserfahrungen im Kloster, seinen Gewissensängsten und seiner Sorge, Gott möchte ihn zu den Verworfenen gezählt haben, dass auch hier die mystische Vorlage nicht viel mehr als das äussere Schema gegeben haben dürfte.

9. Nach einem kurzen Uebergang (zweite Hälfte von 8) bahnt sich Luther den Weg vom Glauben zum ersten Gebot, dessen positive Erfüllung eben der Glaube im Sinn der Zuversicht und des festen Vertrauens sein soll. Er findet sogleich die klassische Definition: «Das heisst nicht einen Gott haben, so du äusserlich mit dem Munde Gott nennst oder mit den Knien und Gebärden anbetest, sondern so du ihm herzlich traust und dich alles

Guten, Gnaden und Wohlgefallens zu ihm versiehst, es sei in Werken oder Leiden, in Leben oder Sterben, in Lieb oder Leid.» Kraftvoller, herzlicher und einfacher hat Luther nie vom Glauben geschrieben als an dieser Stelle; man achte dabei, wie ihm in den dreifachen Schlusspaaren wieder die Sprache der deutschen Mystik, wenn es nicht überhaupt die Volkssprache ist, zu Hilfe kommt. «Treue», «Zuversicht des Herzens» nennt Luther den Glauben, die einzig wahrhaftige Erfüllung des ersten Gebotes, das allererste, beste, höchste Werk, aus welchem alle andern Werke fliessen. Wieder wie schon einmal erinnert ihn diese seine Hochschätzung des Glaubens vor allen andern christlichen Tugenden an Augustin und dessen Lob der Liebe als des einzig sichern Kennzeichens eines Christenmenschen. Und wie merkwürdig, Luther tritt für einen Augenblick den Rückzug an vor dieser auch ihm in Fleisch und Blut übergegangenen Tradition. Er legt sich den Höchstwert des Glaubens so aus, dass der Glaube eben Liebe und Hoffnung mit sich bringt; im Handkehrum stellt er die Liebe über den Glauben, nicht nur dem Wert nach, sondern zeitlich: das rechte Gottvertrauen wird durch die Liebe zu Gott hervorgerufen. Das kommt doch nur daher, dass Luther an den Worten so wenig gelegen ist; auf die Sache, das feste Herzensverhältnis zu Gott, kommt ihm alles an. In der Sache weiss er sich mit Augustin und den tiefsten Vertretern des Katholizismus eins und freut sich im Grund darüber.

10. Der Position folgt die Negation: der menschliche Unglaube und Kleinglaube ist es, der dies Gebot nicht hält und Abgötterei treibt trotz allen äusserlichen kirchlichen und sittlichen Handlungen. Ohne das Hauptwerk, den Glauben, sind alle andern Werke nur Heuchelei. Wer Gott durch viele guten Werke seine Huld erst abkaufen will, als wäre Gott ein Trödler und Taglöhner, der sie nicht umsonst gibt, ist in Luthers Augen genau so sehr ein Uebertreter dieses Gebotes, wie wer in der Not anderswo Hilfe sucht als bei dem Gott, der ihm die Not geschickt hat, wie Luther im Anschluss an Jes. 9, 13 ausführt. Man beachte, wie Luthers Glaube an Gottes All-

macht an diesem Bibelwort: «Das unsinnige Volk bekehrt sich nicht zu dem, der es schlägt» seine Stütze findet.

11. Seine eigene hohe Meinung vom Glauben als der Erfüllung des ersten Gebots und aller Gebote stützt Luther jetzt mit Paulus und dessen Gedanken von der Glaubensgerechtigkeit. Der Glaube ist nach Röm. 1, 17 und 3, 28 «das, darum der Mensch vor Gott gerecht geachtet wird.» Das ist freilich nicht die lutherische Rechtfertigungslehre, wie er sie in seinem Kommentar zum Römerbrief zuerst vorgetragen hat[6]). Dort lässt er die «fremde» Gerechtigkeit Christi dem Menschen von Gottes Urteil imputiert werden und leugnet geradezu das Vorhandensein einer realen Gerechtigkeit im Menschen selbst. Und das ist und bleibt der strenge Sinn des lutherischen Rechtfertigungsgedankens, dass wir auch nicht um des Glaubens willen, sondern um Christi willen vor Gott gerechtfertigt werden. Hier dagegen ist es nicht Christus und seine Gerechtigkeit, sondern unser Glaube, der uns dadurch gerecht macht, dass er alle Gebote erfüllt. Man möchte von einer mehr populären Auffassung der Rechtfertigung reden, die bei Luther die streng theologische begleitet. Richtiger dürfte die Unterscheidung einer mehr ethischen Rechtfertigungslehre von der rein religiösen sein. Für die rein religiöse Auffassung ruht all unser Trost allein auf Christus und dem, was er für uns getan hat; der Glaube trägt keinen Wert in sich selbst, er ist nur das Organ, das die Gnade in Christus ergreift. Der Blick darf gar nicht auf dem Glauben, sondern muss allein auf Christus ruhen, wenn unser Trost sicher sein soll. Für die sittliche Auffassung dagegen kommt der Wert der Glaubensstellung vor Gott und für Gott als selbständige Grösse in Frage. Im Glauben nimmt der Mensch die rechte Stellung zu Gott ein, die Gott haben will. Der Glaube ist die Gott allein wohlgefällige Gesinnung des Menschen und ist als solche Grund und Quelle alles Guten, das in den Werken aus dieser Gesinnung fliesst. Das sind zwei ganz verschiedene Betrachtungen, die sich keineswegs aus-

[6]) Vorlesungen über den Römerbrief, herausg. von J. Ficker, 1908.

schliessen, sondern ergänzen. Man hat nur die Fragen sorgfältig zu unterscheiden, die Frage: Worauf ruht mein Trost im Leben und im Sterben? und die Frage: Was ist die richtige Herzensstellung des Menschen vor Gott? Es ist klar, dass Luther im Zusammenhang dieser Schrift nur die zweite Frage im Auge haben kann.

11 b und 12. Durch diese Deutung des ersten Gebots auf das fröhliche Gottvertrauen entfernt sich Luther freilich unendlich von der katholischen Durchschnittsansicht, mit dem ersten Gebot sei das Singen, Lesen, Orgeln, Messhalten usw. alle besondern kultischen und kirchlichen Handlungen gemeint, was man eben im Volk unter «Gottesdienst» versteht. Der Vorwurf scheint beinahe berechtigt, dass Luther diese guten Werke verwerfe und lehre, man solle nur glauben und nichts Gutes tun. Luthers Antwort lässt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Er geht auf seinen ersten Grundsatz zurück: Gut ist, was wir in der Gewissheit göttlichen Wohlgefallens tun. Von hier aus möchte er selbst jene kultischen und zeremoniellen Werke der Katholiken nicht verwerfen, wenn sie wirklich im Glauben geschehen. Geschehen sie aber in Ungewissheit des göttlichen Wohlgefallens oder aus dem Grund, um Gottes Gunst erst zu erwerben, so muss er sie scharf verwerfen, und leider ist das gerade die Lage, in der er die grosse Menge vorfindet. Und nun stellt er in scharfen Gegensatz den katholischen und den evangelischen Begriff vom Gottesdienst im Sinn des ersten Gebots. Dort ein Gottesdienst mit äusserlichen kirchlichen Werken, der für Luther unter das Jesuswort Matth. 24, 23: «Siehe, hier ist Christus, da ist Christus» und Joh. 4, 21, die Anbetung auf dem Garizim oder in Jerusalem, fällt — hier der allein wahre Gottesdienst des innerlichen Vertrauens zu Gott. Zwei grundverschiedene Religionen stehen sich gegenüber.

13. Heisst das nun aber wirklich, Luther lehre «nur» glauben und nichts tun? Im Gegenteil, gerade dieser innerliche Gottesdienst bedeutet die allergrösste Aufgabe und Arbeit für das ganze Leben. Nur allein dies erste Gebot, der Glaube, gibt mehr zu schaffen, als jemand tun

mag. Luther selbst steht staunend still vor der Unermesslichkeit der elementaren Forderung, dass ein Mensch allezeit in Glauben und Zuversicht zu Gott leben und wandeln solle. Er unterstützt aber diesen Aufgabencharakter des Glaubens mit dem psychologischen Axiom, dass die menschliche Natur keinen Augenblick ohne tun oder lassen, leiden oder fliehen existieren kann. «Wohlan, so hebe an, wer da will fromm sein, und voll guter Werke werden, und übe sich selbst in allem Leben und Werken zu allen Zeiten an diesem Glauben, lerne stätiglich alles tun und lassen in solcher Zuversicht, so wird er finden, wieviel er zu schaffen hat, und wie gar alle Dinge im Glauben liegen und er nimmer müssig werden mag, weil der Müssiggang auch muss in des Glaubens Uebung und Werk geschehen und kurzum, nichts in und an uns sein oder uns zufallen mag, so wir glauben, es gefalle alles Gott, muss es gut sein und verdienstlich.» 1. Kor. 10, 31 und Röm. 8, 28 («wir wissen, dass alle Ding mitwirken zum Besten den Heiligen Gottes») bestätigen diesen Universalismus der Aufgabe des Glaubens.

14. Luther sieht sich vor das Problem des «Gesetzes» gestellt. Er dringt allein auf den Glauben; in der Welt aber sieht er allenthalben Gesetze, geistliche und weltliche Gesetze, vor sich als Mittel, die Menschen zu Werken anzutreiben. Aber Luther hält fest daran: wo jedermann den Glauben hätte, bedürften wir keines Gesetzes, sondern jeder täte von selbst gute Werke zu aller Zeit, wie ihn die Zuversicht lehren würde. Indem er nun vier Klassen unter den Menschen unterscheidet, spricht er der ersten, den wahrhaft Gläubigen, die volle Freiheit vom Gesetz zu mit Berufung auf 1. Tim. 1, 9 und kühner Deutung des «Gerechten» auf den «Gläubigen». Notwendig sind dagegen Gesetze für Klasse 2, die Durchschnittschristen, welche die Freiheit missbrauchen und nicht ertragen können, für Klasse 3 die Nichtchristen und bösen Menschen, für die Gott das Schwert verordnet hat nach Röm. 13, 3, und für Klasse 4, die noch unreifen Christen, die man wie Kinder mit äussern Zeremonien zum Glauben locken muss. Auf diesen Gedanken hat Luther später in der Schrift «Von weltlicher Obrigkeit,

seine Staatstheorie aufgebaut: die Christen bedürfen des Staates nicht, der Staat ist die harte Gottesordnung für die Nichtchristen.

15. Wer soll nun aber sich nach dem andern richten, damit ein Gemeinschaftsleben bestehen kann, die idealen Menschen nach den unidealen oder umgekehrt? Luther gibt die Losung aus, dass die gläubigen Christen sich zu den andern Menschen herablassen sollen unter die für jene, nicht für sie selbst notwendigen Gesetzesordnungen. Den Schriftbeleg gibt Paulus mit Röm. 14, 1 und 1. Kor. 9, 20 und Jesus selbst mit Matth. 17, 25 ff. Dadurch gewinnt er bereits das Thema der «Freiheit eines Christenmenschen» mit den zwei Leitsätzen: einem Christen sind alle Werke und Dinge frei durch seinen Glauben; dennoch, weil die andern noch nicht glauben, trägt und hält er mit ihnen, was er nicht schuldig ist, aus Freiheit, gewiss, dass es Gott wohlgefällt. Es ist der eigentlich lutherische Sinn der Freiheit: Freiheit im Dienst und im Gehorsam, für den er hier zum erstenmal eintritt. Gleichwohl möchte er sich das Ideal in keiner Weise durch die Rücksicht auf die Gesetzeschristen herabsetzen lassen. Das Ziel ist, dass alle den freien Christen gleich werden sollen. Schwachgläubige Gesetzeschristen soll man mit Geduld zum Glauben zu erziehen suchen, hartköpfige dagegen fahren lassen. Es ist keine unterschiedslose und grenzenlose Geduld, der Luther das Wort redet. Als echter Reformator kann er eine Zeitlang warten; aber um der Schwachen willen selber immer schwach zu bleiben, ist gar nicht seine Absicht.

16. Erst jetzt zum Schluss melden sich die zwei theologischen Hauptfragen: Wie kann die Zuversicht zu Gottes Wohlgefallen mit der vielfachen Unvollkommenheit des Lebens zusammen bestehen? Und wie gelange ich zu dieser Zuversicht des Glaubens? Man beachte, wie Luther in seiner Beantwortung der ersten Frage von der Oberfläche auf den tiefen Grund hinuntersteigt! Er geht zuerst von den leichten Fehlern des täglichen Lebens aus: zu viel reden, essen, trinken, schlafen oder sonst über die Schnur fahren, und erblickt den Wert des Glaubens darin, dass er an Gottes Gunst trotz solchen täg-

lichen Sünden festhält. Luthers unverwüstliche Getrostheit lässt Gott solcher Gebrechlichkeit «durch die Finger sehen» und gibt dem Glauben den Mut, selbst nach einem tödlichen Fall wieder aufzustehen in der Gewissheit, die Sünde sei schon dahin. Die Belege holt er sich in 1. Joh. 2, 1, Weish. 15, 2 und Spr. 24, 16. Mit einem Mal aber fasst er diese Unvollkommenheit von ihrer tiefen Seite und erklärt nach dem Massstab des Absoluten nicht nur vereinzelte Fehler und Exzesse, sondern das ganze Leben und Wirken des Menschen für verdammliche Sünde vor Gottes Gericht unter Berufung auf Ps. 143, 2 und ähnliche Psalmstellen, um den einzigen Trost in der Furcht Gottes und im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit zu finden. Daran erkennt man den Reformator im Unterschied vom Durchschnittsmenschen; während für diesen die Sünde ein Fall ist, der ihm gelegentlich einmal zu denken gibt, steht jener in der klaren Erkenntnis der beständigen tiefen Verschuldung, aber auch der beständigen göttlichen Barmherzigkeit. Mit einem wundervollen Griff ins Unservater, das die Zuversicht zum Vater mit der Bitte um die Vergebung unserer Schuld vereinigt, gelangt Luther zum Kerngedanken seiner Rechtfertigungslehre, dass wir «Kinder sind und doch Sünder, angenehm und tun doch nicht genug; das macht alles der Glaube, in Gottes Huld befestigt». Wer Luther verstehen will, muss ihn bei dieser tiefen Einfachheit verstehen.

17. Wie komme ich aber zu diesem Glauben? Luther sucht die Antwort bei Paulus in Röm. 5, 8 f. Gott macht uns seine Liebe sehr süss im Tod seines Sohnes; da muss unser Herz wieder süss und Gott hold werden aus Gegenliebe, und daraus wächst der Glaube als die neue Zuversicht zu Gott hervor. Unser Schaffen und Verdienen bringt uns nicht zum Glauben an die Liebe Gottes; der Anblick zuvorkommender Gottesliebe allein muss es tun, in Luthers Sprache: «er muss aus dem Blut, Wunden und Sterben Christi quellen und fliessen». Die objektive Versöhnung durch Christi Opfertod ist dabei für Luther Voraussetzung; jedoch der Nachdruck liegt ganz auf der subjektiven Wirkung, auf der Erweckung der Gegenliebe in unserem Herzen. Bekanntlich ist Augustin in seinem

Religionsunterricht den ganz gleichen Gedankengang gegangen, ebenfalls in Anlehnung an Röm. 5, 8 f; möglich, dass Luther ihm hier folgt. Aber wie ausserordentlich knapp sind diese dogmatischen Ausführungen im Sermon von guten Werken gehalten und wie bezeichnend ihre Stellung am Schluss dieses grundlegenden Teils! Der Glaube, den Luther hier predigt, ist kein dogmatischer Glaube, sondern das fröhliche, kindliche Gottvertrauen, das freilich keine Selbstverständlichkeit ist, sondern auf dem festen Grund der durch Jesus vermittelten Gottesgewissheit ruhen muss, wenn es in allen Stürmen des Lebens standhalten soll.

Das Theologische am Sermon von guten Werken ist in der Hauptsache damit erschöpft. Doch bringt die Erklärung des zweiten, dritten und vierten Gebots noch mancherlei wertvolle Beiträge, aus denen wir ein paar Hauptpunkte herausgreifen.

Das zweite Gebot.

Luther ersetzt sogleich die Negation durch die Position: Gottes Namen ehren.

Er stellt die Erfüllung des zweiten Gebots auf die Grundlage des Glaubens, es muss im Glauben gehen.

Er hebt auch hier die Unerschöpflichkeit der Aufgabe hervor, will das ganze Leben täglich und stündlich der Ehre Gottes weihen. Gelänge das, wir hätten hier auf Erden ein Himmelreich, denn das Leben der Seligen im Himmel denkt er sich als stetes Loben und Ehren Gottes.

Ein armer Mensch, der Gott in seinem Hause fröhlich lobt, steht für Luther so hoch über den berühmten Werkheiligen wie der Zöllner über dem Pharisäer.

Luther stellt voran das Lob Gottes für alle seine Wohltaten, für das natürliche Leben zuerst, dann auch für zeitliche und ewige Güter. Man achte auf Luthers Natürlichkeit.

An zweiter Stelle fordert er den Kampf gegen das Gegenteil, die eigne Ehrsucht. Ein interessanter Ausfall auf die heidnischen Bücher, die alle die Ehrliebe und

Ruhmsucht reizen möchten, sodann ein Gefecht mit der humanistischen Pädagogik, die mit Ehrliebe und Furcht vor Schande die Kinder zum Guten locken möchte, schliessen hier an. Im Hintergrund steht der ganze Gegensatz der Renaissanceideale und der strengen theozentrischen Bibelfrömmigkeit. Aber Luther fällt auch hier nicht ins Extrem, er erklärt guten Namen und Ehre nicht für wertlos; sie gehören als Voraussetzung zum menschlichen Leben. Nur vor der eiteln Einbildung auf Ehre und guten Namen will er warnen; freilich trifft er damit den schweren Punkt: wer ist davon frei? Gott lässt öfters einen Menschen in schwere Sünde fallen, um ihn von seiner Ehrliebe zu befreien. Letztlich sieht Luther die ganze katholische Werkheiligkeit in dieser Sucht, etwas Besonderes und Grosses zu tun, befangen und stellt darum die fromme Ehrsucht in Gegensatz zum einfachen und unbedingten Pflichtgehorsam. Gut ist allein, was Gott geboten hat und was ich tue, weil er's gebietet. Das klingt wieder sehr heteronom und ist doch ein Durchdringen zum einfachen Pflichtgedanken, wie ihn Kant verstanden hat.

An dritter Stelle bringt Luther die Anrufung Gottes in Not und Anfechtung. Auch hier dringt er in die Tiefe und findet die gefährlichste Anfechtung da, wo keine Anfechtung ist und alles wohl steht und der Mensch darüber Gottes vergisst. Luther glaubt, im Frieden, bei guten Zeiten geschehen mehr Sünden als in Krieg, Pestzeit und überhaupt Unglückszeit. Aber auch diesmal steigt er von der äussern Not erst zur seelischen Not, zur Sünde auf und weist auf die drei Urheber aller sündlichen Versuchung: Fleisch, Welt und Teufel, hinter denen der Glaube doch Gott selber sieht, der uns «Ursache geben will, ohn Unterlass Gutes zu tun». Die Mächte des Vordergrunds, mit denen wir zu kämpfen haben, und dahinter und darüber Gott, der sie in der Hand hat und durch sie unser Bestes sucht!

Erst jetzt kommt Luther auf den Wortsinn des zweiten Gebots, um mit wenig Zeilen es zu berühren und zu weit grösseren und schwereren Dingen überzugehen.

Er dringt von neuem vom Nein aufs Ja, vom Nicht-

Missbrauch auf den tapfern Schutz des heiligen Namens, nicht kleinlich und äusserlich etwa im Sinn einer Polizei gegen Flüche und Lästerworte, sondern im Sinn des offenen Kampfs für Gottes Ehre in der Welt. Man achte auf die Absage an allen frommen Egoismus: «Das ist nicht genug, dass ich für mich selbst und in mir selbst den göttlichen Namen lobe und anrufe in Glück und Unglück. Ich muss herfürtreten und um Gottes Ehre und Namen willen auf mich laden Feindschaft aller Menschen, wie Christus spricht Matth. 10, 22. Hier müssen wir Vater, Mutter und die besten Freunde erzürnen. Hier müssen wir wider die Obrigkeiten, geistliche und weltliche, streben und ungehorsam gescholten werden. Hier müssen wir die Reichen, Gelehrten, Heiligen und alles, was etwas ist in der Welt, wider uns erwecken.» Zwingli im «Hirt» hat die aggressive Aufgabe des christlichen Prädikanten nicht kraftvoller gezeichnet als Luther hier. Als er das schrieb, stand er unter der besondern Macht des reformatorischen Geistes.

Folgt die prachtvolle Stelle von der Pflicht des Kampfs wider alles Unrecht, da Wahrheit und Gerechtigkeit Gewalt und Not leiden, ohne alles Ansehen der Personen. Luther findet hier den sozialen Ton; er fordert ganz besonders auf zum Kampf gegen alles Unrecht, das die Armen und Verachteten leiden müssen von den Reichen und Gewaltigen. Ist es doch der Mehrteil der Gewaltigen, Reichen und Freunde, die Unrecht tun und Gewalt treiben wider die Armen, Geringen und den Widerpart. Eben solche Stellen mussten die Hoffnungen der Bauern auf Luther lenken.

Auf den Einwand: Warum tut Gott solches nicht allein, warum braucht er uns dazu? antwortet Luther: «Gott will, dass wir mit ihm wirken; er tut uns die Ehre, dass er mit uns und durch uns sein Werk wirken will». Gott hat freilich die Macht, es auch allein zu tun und gegen uns, wenn wir nicht zu ihm halten wollen.

Zum Kampf für Gottes Ehre gegen alles Unrecht gehört aber auch der Kampf gegen alle falschen ketzerischen Lehren, gegen allen Missbrauch der geistlichen Gewalt. Dieser Kampf ist der höchste, weil auf Seite der Feinde

Gottes Name vorgeschützt wird; man beruft sich dort auf das Jesuswort: «Wer euch hört, hört mich», obschon dies Wort nur da mit Recht gilt, wo das Evangelium gepredigt wird. Luther nimmt aber auch diese Plage aus der Hand der göttlichen Allmacht: «Es muss also sein, dass auch im geistlichen Stand der Mehrteil falsche Lehre predige und geistliche Gewalt missbrauche, damit uns Ursache gegeben werde, dieses Gebotes Werk zu tun, und wir versucht werden, was wir gegen solche Gotteslästerer um Gottes Ehre willen tun und lassen wollen.» Schmerz und Ingrimm wogen in Luthers Seele auf und ab beim Gedanken an alles Unrecht der geistlichen Gewalt, dann bricht er plötzlich ab, um später, bei der Auslegung des vierten Gebotes davon zu reden, mit was für Mitteln die Christenheit sich dagegen zur Wehr setzen soll.

Das dritte Gebot.

Luther redet zuerst vom Verhältnis der drei ersten Gebote zu einander und ihrem gleichen Gegenstand: Gott und der Mensch, der Mensch und Gott ohne Vermittlung irgend einer Kreatur.

Er unterscheidet den sinnlichen (1—16) und den geistlichen Verstand (17—24) dieses Gebotes. Grob sinnlich genommen handelt es vom Gottesdienst: Messe hören, Predigt hören, beten an den heiligen Tagen.

1. Die Messe, deren Theorie Luther mit knappen Worten darlegt: Christi Testament, die Vergebung aller Sünden — der frohe und dankbare Glaube an dies Testament — das Zeichen und Siegel, Christi Leib und Blut unter Brot und Wein. Es sind die gleichen Hauptgedanken, die Luther bald darauf in der «Babylonischen Gefangenschaft» ausführte. Der Nachdruck ruht hier auf dem Glauben.

2. Die Predigt als Verkündigung dieses Testaments mit dem Zweck, den Sündern ihre Sünde leid zu machen und die Begierde nach dem Schatz dieses Testamentes anzuzünden mit Berufung auf Paulus, 1. Kor. 11, 26: «Ihr sollt predigen von seinem Tod.» Eine höchst einseitige Auffassung von der Predigt, verständlich aus dem

katholischen Kultus, in dem die Messe das Zentrum ist, die Predigt ein Anhang zur Messe.

3. Das Gebet, in diesem Zusammenhang vor allem das Gebet in der Kirche. Für Luther ist die Hauptsache, dass es im Glauben geht, eine Uebung des Glaubens bedeutet. In feiner Weise empfiehlt er den Mittelweg zwischen dem Kleinglauben, der an der Erhörung zweifelt, und dem Ueberglauben, der im Gebet Gott Mass, Weise und Ziel setzen will. Bekanntlich hat auch Luther gelegentlich mit diesem Ueberglauben gebetet, dessen Unbescheidenheit er hier so klar abweist.

Im Folgenden verliert Luther das gottesdienstliche Beten eine Zeitlang aus den Augen und bespricht verschiedene Probleme des Gebets überhaupt. Zuerst wie ein Nichtgläubiger oder Schwachgläubiger beten soll. Luther findet gerade im Mangel an Glauben den Grund, der zum Beten treiben soll, und handelt fein vom «schwachen Funken» des Anfängerglaubens, der durch die Uebung täglich stärker werden soll. Weiter vom Beten ohne Unterlass. Nicht Geistliche allein, sondern jeder Christenmensch sollte allezeit im innerlichen Bitten des Glaubens stehen. Endlich von dem Einwand, der kleine Mensch sei nicht würdig, die grosse Majestät Gottes zu bitten, worin Luther eine Versuchung des bösen Geistes sieht. Allerdings ist jeder Mensch unwürdig, dass Gott ihn erhöre; aber Gottes grosse Güte zeigt sich in der Erhörung der Unwürdigen, so dass hier die Losung gilt: «Um meiner Würdigkeit willen nichts angefangen, um meiner Unwürdigkeit willen nichts nachgelassen.»

Auf die Frage: Wofür sollen wir beten? gibt Luther zwei Antworten: zuerst für das nächste, jeglicher für seine persönliche Not. Als bester Spiegel zur Erkenntnis unserer Not mögen uns die zehn Gebote dienen, die uns zeigen, was uns fehlt. Den Einwand, Gott erhöre nur das Gebet des Reinen, nicht das des Sünders, weist Luther schroff ab. Gott ist den Sündern nicht feind, nur den Ungläubigen, die ihre Sünde nicht erkennen. Die seelische Not der Sünde sollte uns mehr zum Gebet treiben als leibliche Krankheit.

Viel höher als das Gebet für die eigene Not stellt Luther aber das Gebet für die Not der ganzen Christenheit, das Hauptstück des eigentlichen Kirchengebets, die grösste Macht der christlichen Kirche gegen alles, was sie anstossen mag. Freilich braucht es offene Augen, um die Not der Christenheit, besonders des geistlichen Standes zu erkennen, wofür Luther wieder auf die zehn Gebote und das Vaterunser verweist. Er glaubt, dass nie eine grössere Not gewesen ist als gegenwärtig; es müsse keine christliche Ader an einem Menschen sein, den sie nicht zu Jammer und Klage bewege. Das einzige Mittel, den drohenden Zorn Gottes aufzuhalten, wäre das Gebet einer Christenheit, die ihre Not erkennt.

Der rechte Beter für die Not der Christenheit, besonders ihrer Obrigkeit, wäre der beste Streiter und Herzog, nicht nur wider die Türken, sondern auch wider die Teufel und höllischen Gewalten. Mit der Drohung des jüngsten Gerichtes stellt Luther zum Schluss das egoistische fromme Handeln dem Handeln für die Brüder schroff gegenüber. Der ganze Gegensatz katholischer und evangelischer Frömmigkeit kommt hier zum Ausdruck. Dort angenommene, d. h. selbstgewählte fromme Werke für unser eigenes Seelenheil, — hier Gottes Gebot, dem Nächsten und seinem Heil zum Besten, wofür Christi Gebet am Kreuz für die Sünder das Vorbild gibt. Der Gegensatz gegen den frommen Egoismus, gegen dieses Hauptmotiv der katholischen Sittlichkeit, ist uns schon in den Thesen begegnet und gehört zum Zentralen in Luthers Reformation.

Unter dem geistlichen Verständnis des Sabbatgebotes will Luther nicht nur die Ruhe von aller Arbeit begreifen, sondern den mystischen Tiefsinn, dass wir allein Gott in uns wirken lassen und in allen unseren Kräften nichts Eigenes wirken. Zur folgenden Ausführung könnte ihn irgend ein mystischer Traktat veranlasst haben; sie fällt durch den schroffen Dualismus von Gott und Mensch auf. Das Wesen alles menschlichen Tuns ist die Selbstsucht; soll daher Gott im Menschen wirken, so muss das eigene Ich mit allen seinen Kräften zuvor ersterben oder gänzlich «feiern». Das Hilfsmittel dazu ist

die Askese, fasten, wachen, arbeiten; man «muss der Natur weh tun und weh tun lassen», wobei jedoch die Mystik diese Askese tief innerlich versteht.

Luther unterscheidet zwei, genauer drei Uebungen, d. h. er kombiniert hier zwei Schemata, von denen das eine eigne Uebung und fremde Uebung, das andere die Uebung der drei Kräfte des Menschen: Vernunft, Lust, Unlust unterschied. Die erste und wichtigste Askese ist gerade nicht die Kasteiung des Fleisches, sondern der Verzicht auf Vernunft und Eigenwillen, die blinde Ergebung in Gottes rätselhaftes Regiment. Luther findet diese Forderung in der Bitte des Unservaters: «Zu komme uns dein Reich», d. h. Gott und nicht wir selbst möge uns regieren; zum Exempel dient ihm die Wanderung Israels durch die Wüste ohne Weg, ohne Speise, ohne Trank, ohne Behelf. Genau dieselbe Forderung des Verzichts auf Vernunft und Eigenwillen wird uns bei Calvin begegnen.

Die zweite Uebung, die Askese des Fleisches, bringt Luther auf das spezielle Thema des Fastens. So hoch er das Fasten als Uebung des Fleisches zur Ertötung der groben bösen Lust einschätzt, so reformbedürftig scheint ihm die katholische Weise zu fasten mit ihrer Verdienstlichkeit, Gesetzlichkeit und vielfach ungesunden Uebertreibung. Luther will dem Fasten jeden Selbstzweck nehmen und es den Geboten einer gesunden Natürlichkeit unterstellt wissen, die z. B. im Fall der Schwangerschaft oder Krankheit ohne weiteres vom kirchlichen Fastenzwang dispensieren. Sein Grundsatz lautet: Wo der Mutwille des Fleisches aufhört, da hat auch alle Ursache zur leiblichen Askese aufgehört und ist kein Gebot mehr da, das da bindet.

In die dritte, die fremde Uebung versetzt uns das Leiden und zugefügte Unrecht, indem es uns zu Zorn, Ungeduld und Unruhe bewegt, damit wir dennoch im Frieden Gottes bleiben. Luther sieht auch da, wo Menschen oder Teufel uns Unrecht tun, Gott dahinter, der sich nach Jes. 28, 21 — es ist Luthers alter Lieblingsspruch — eines «fremden Werkes» annimmt, auf dass er zu seinem «eigenen Werk» komme. Gott schickt uns

Leiden und Unfriede zu, damit er uns lehre, Geduld und Frieden haben. An keiner andern Stelle dieses Sermons ist Luther so von der mystischen Sprache übernommen worden. Der ideale Christ ist ihm der stille, durch gar nichts, weder durch Wohl noch durch Uebel, weder durch Sterben noch durch Leben, weder durch Ehre noch durch Schande bewegte Mensch, in dem Gott selbst allein wohnt ohne alles Wirken des Menschen, und das heisst dann recht den Feiertag halten. Es ist doch ein fremder Geist, dem Luther hier vorübergehend erlegen ist. Der Mystiker Thomas Münzer hat die Nachricht von der Geburt seines Kindes mit genau der Bewegungslosigkeit, die Luther sich hier wünscht, hingenommen, während Luther für Freude und Leid gottlob zeitlebens empfänglich geblieben ist. Die Allegorie von dem den ganzen Sabbat über untätig im Grab liegenden Jesus Christus macht die Sache nicht besser und noch weniger die Verheissung, dass wir erst durch den natürlichen Tod ganz in Gott erhoben werden sollen. Immerhin hat dies Zusammengehen mit der Mystik seinen guten Grund im gemeinsamen Gegensatz gegen die Aeusserlichkeit des katholischen Gottesdienstes. Es ist kein Zufall, dass gerade das gottesdienstliche Gebot des Dekalogs Luther zu dieser Anleihe bei der Mystik veranlasst hat.

In der ganzen letzten Ausführung schweigt Luther vom Glauben völlig. Der Glaube, zumal wie Luther ihn versteht, als die gute Zuversicht göttlicher Huld, hat in der mystischen Gedankenwelt keine Stelle. Es mutet daher wie eine Selbstkorrektur an, wenn Luther nun am Schluss auf den Glauben zurückkommt und die Hauptsache nicht im Leiden an sich, das er kurz zuvor so überaus hoch, ja viel zu hoch gewertet hatte, sondern in der guten Zuversicht zu Gott trotz allem Leiden erblicken will. Erst hier stehen wir wieder im Mittelpunkt des Evangeliums. Und indem Luther den Zusammenhang der drei Gebote und damit die Einheit von Glauben und Werk sich vergegenwärtigt, drängt sich ihm ein Bild auf, ähnlich dem, das die «Freiheit eines Christenmenschen» beschliesst: «Also geht der Glaube aus in die Werke und kommt wieder durch die Werke zu sich selbst,

gleich wie die Sonne aufgeht bis an den Niedergang und kommt wieder bis zum Aufgang.»

Ein letzter Anhang stellt die Reihenfolge der drei ersten Gebote in Parallele zu den drei ersten Bitten des Unservaters, wobei nochmals die Bitte für das Kommen des Gottesreichs rein innerlich gedeutet wird, gemäss dem Lieblingsspruch der Mystik Luk. 17, 21. Gott und was Gott gehört voran, hernach erst wir mit unseren Gütern und unserer Seligkeit; das hört Luther aus dem Dekalog wie aus dem Unservater heraus, und es ist ein Grundgedanke seines ganzen frommen Lebens geblieben.

Das vierte Gebot.

Luther dehnt dies Gebot auf den Gehorsam in allen Verhältnissen der Ueber- und Unterordnung aus und findet vier Ordnungen des Gehorsams.

1. Kinder und Eltern. Luther redet hier einer streng autoritativen Pädagogik das Wort. Rechte Eltern sorgen dafür, dass dem Kind der Eigenwille ohne Unterlass gebrochen werde. Er kämpft ferner gegen die sog. weltliche Erziehung, d. h. die Erziehung allein zu Lust, Ehre, Gut und Gewalt dieser Welt mit Vernachlässigung der Pflichten gegen Gott. In solchen Fällen hat der Gehorsam der Kinder seine Grenze, sobald die Eltern fordern, was gegen die drei ersten Gebote geht.

2. Geistliche Obrigkeit (die Kirche «unsere geistliche Mutter»). Auch ihr gegenüber hat der Gehorsam seine Grenze, wenn sie gegen die drei ersten Gebote etwas gebietet. Aber leider ist gar kein geistlich Regiment mehr in der Christenheit. Folgt eine Schilderung der völligen Verderbnis der geistlichen Gewalt, ganz besonders in Rom, dem Jahrmarkt geistlicher Güter. Man erkennt, wie Luther das Material schon beisammen hat, mit dem er kurz hernach in seiner Schrift «An den christlichen Adel» die römische Ausbeutung Deutschlands belegen wird.[8]) Und nun überfällt ihn der Reformationsgeist, es darf nicht bei dieser Verwüstung der Christen-

[8]) W. 6, 404—469; Erl. 21, 277—360; Cl. 1, 363—425; Br. 1, 197—250; B. 92—128; Be. 1, 146—236.

heit durch ihre geistlichen Leiter bleiben. Was tun? Beten zuerst, dann aber Hand anlegen und die sämtlichen Kurtisanen zum Land hinauswerfen, weil es sich nicht ziemt, dass die Deutschen dem Papst seine Knechte ernähren, mit Verderben und Schaden ihrer Seelen. Auf ein künftiges Konzil mag Luther wenig Hoffnung setzen, genug Konzile hat man gehabt; sie richteten doch nichts aus; zudem weiss die Kurie so geschickt die Konzilien unschädlich zu machen durch Verträge mit den Fürsten. Das Beste, meint Luther, wäre, wenn König, Fürsten, Adel, Städte und Gemeinden selber anfingen, zu reformieren, damit die Bischöfe und Geistlichen Ursache hätten nachzufolgen. Am Bann und Drohen der Geistlichkeit liege nichts.

Hier hat Luther den Appell an die weltliche Gewalt unerschrocken in die Welt ausgehen lassen, weil die geistliche Gewalt versagt hat. Man begegnet ähnlichen Gedanken in allen gleichzeitigen Schriften Luthers, in der Schrift gegen Alveld[9]), gegen Silvester Prierias[10]). Es sind lauter Vorstufen zu dem grosszügigen Aufruf seiner Schrift an den Adel. Das Feine ist, dass der harmlose Sermon von guten Werken auf einmal diesen Posaunenstoss erschallen lässt. Was hat der zu schaffen mit der Auslegung des Dekalogs, speziell des Gebots: Ehre Vater und Mutter! Der Zusammenhang ist dennoch vorhanden. Gerade da, wo Luther an Hand der Bibel von der Pflicht des Gehorsams schreiben sollte, drängt sich ihm der Aufruf zum Ungehorsam, zur Reformation auch wider den Willen der Geistlichkeit in die Feder. Was für ein gehorsamer, demütiger Sohn seiner Kirche ist er selbst gewesen, und wie hat ihn die Not der Christenheit zum Revolutionär gemacht!

3. Weltliche Obrigkeit. Luther schlägt das Thema an, das er später in der Schrift «Von weltlicher Obrigkeit» grundsätzlich behandeln wird. Der Sermon von

---

[9]) Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig, W. 6, 285—324; Erl. 27, 86—139; Cl. 1, 324—361; Br. 1, 109—164.

[10]) Silvester Prierias, Epitoma responsionis ad M. L. (von Luther mit Vor- und Nachwort hrsg.) W. 6, 328—348; Erl. va. 2, 79—108.

guten Werken greift ihr in mehr als einem Gedankengang voraus. Voran stehen die Bibelstellen für den Untertanengehorsam als religiöse Pflicht: Röm. 13, Tit. 3, 1, 1. Petr. 2, 13. Sofort drängt sich ihm das Problem auf: ungerechte Obrigkeit, soll man auch der gehorchen? Röm. 13 lässt keine Wahl; Gott verlangt Gehorsam, auch wenn die Obrigkeit Unrecht tut, wie er das im Alten Testament Israel gegenüber dem König von Babylon zumutete. Aber seine Grenze hat auch dieser Gehorsam: «wenn die Obrigkeit darauf dringt, dass wir gegen Gott oder Menschen Unrecht tun sollen». Unrecht leiden schadet der Seele nicht, wohl aber solches Unrecht tun. Woran Luther hier denkt, sagt er uns nicht. Vielleicht Vorahnungen kommender antireformatorischer Gewaltmassregeln? Allein er sagt ja ausdrücklich, dass die weltliche Gewalt nichts mit dem Predigen und dem Glauben und den drei ersten Geboten zu schaffen habe; das alles liege in der Kompetenz der geistlichen Gewalt. Auf diesem Gebiet sollten ihm bittere Erfahrungen beschieden werden. Die vermeintliche Harmlosigkeit der Fürstengewalt, — verglichen mit derjenigen der Geistlichkeit, — existierte nur in Luthers Kopf.

Luther berührt nun ein paar besonders gefährliche Stellen der Fürstenherrschaft und stellt am Schluss evangelische Reformforderungen auf. Die letztern hat er in der Schrift «An den christlichen Adel» wiederholt, die erstern führt er weiter aus in seiner Schrift «Von weltlicher Obrigkeit». Man spürt hier, wie ihm der Kopf voll Gedanken ist für mehr als eine folgende Schrift. Die wunden Punkte, die er berührt, sind die gefährliche Rolle schmeichlerischer Ratgeber und der fürstliche rechthaberische Eigensinn, der jede Nachgiebigkeit verachtet. Luthers ausserordentlicher Freimut in der Beurteilung untüchtiger Regenten und sein gesunder Menschenverstand in der Erfassung praktischer Fragen offenbaren sich in diesen kurzen Ausführungen prächtig; es ist kein Zufall, dass ihm bei Besprechung dieser praktischen Dinge die Volksweisheit in den Sprichwörtern sich geradezu aufdrängt und er allen Politikern die Exempel und Historien der heiligen und heidnischen Bücher

empfehlen möchte. Luthers Reformforderungen betreffen den Luxus in Fressen und Saufen, den Kleiderluxus und den «wuchersüchtigen Zinskauf», weiter den Missbrauch der geistlichen Gerichtsbarkeit mit Bann und Bussen, endlich die Bordelle. Gegen alle diese Missbräuche soll eine christliche Obrigkeit kämpfen; das wären dann rechte gute Werke und Uebungen des Glaubens, Gott zur Ehre und dem Nächsten zu Nutz.

Wichtig ist bei dieser ganzen Ausführung Luthers über Obrigkeit und Untertanen die Selbstverständlichkeit und Natürlichkeit, mit der er den Gehorsam gegen die Obrigkeit als Gottes Gebot auffasst. An einer frühern Stelle, bei Behandlung des Problems: christliche Freiheit und menschliche Gesetze, hatte Luther die Idealchristen für frei von allen Gesetzen erklärt und die weltliche Gewalt nur den Bösen verordnet sein lassen; der Staat ist für die Nichtchristen bestimmt, so lautete damals die Konsequenz. Hier dagegen macht er keinen Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen, sondern betrachtet das Verhältnis von Obrigkeit und Untertanen als eine allen Menschen gesetzte Gottesordnung, gemäss seinem Grundsatz: «es muss ein jeglicher regiert und untertan werden andern Menschen». Das Recht der Obrigkeit über die Untertanen gilt ihm als so natürlich und göttlich wie das Recht der Eltern über ihre Kinder, und der Gehorsam ist hier wie dort einfache Pflicht gegen Gott, der uns unter diese Ordnung gestellt hat. Der Gegensatz der christlichen Liebe und des staatlichen Zwangs ist Luther an dieser Stelle gar nicht zum Bewusstsein gekommen, während er ihn an der früheren Stelle bereits lebhaft beschäftigte. Das kommt daher, weil Luther hier von alttestamentlichen Voraussetzungen aus denkt, an der andern Stelle dagegen neutestamentlich. Dass er gleichzeitig beide Gedankengänge in seinem Kopf vereinigte, so vereinigte, dass ihm selbst der Gegensatz zeitweilig gar nicht bemerkbar wurde, ist ernsthafter Beachtung wert und sollte vor einer Ueberschätzung einzelner Gedanken in der Schrift «Von weltlicher Obrigkeit» warnen.

4. Herrschaft und Gesinde, Meister und Arbeiter. Luthers Stellung ist hier durch bekannte neutestament-

liche Vorbilder bestimmt (Kol., Eph., Tit., 1. Tim., 1. Petr.) und bewegt sich im Rahmen eines ernsten, verantwortungsvollen christlichen Patriarchalismus.

Der Schluss: von der Doppelpflicht dieses Gebots, Gehorsam und Sorgfältigkeit, erhält aber von Luther einen Anhang, als ob er kurz zuvor seine Forderung des Gehorsams gegen weltliche Gewalt zu weit getrieben hätte. Wo sie wider Gottes Gebot etwas fordert, hört der Gehorsam auf und ist die Pflicht schon aufgehoben nach Apg. 5, 29: «Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.» Das Neue ist, dass Luther hier keineswegs bloss an einen Widerspruch gegen die drei ersten Gebote denkt, sondern gerade den obrigkeitlichen Befehl zur Teilnahme an einem ungerechten Krieg oder zu einem falschen Zeugnis, zum Rauben, Lügen, Betrügen dabei im Auge hat. In allen diesen Fällen soll ein Untertan eher Gut, Ehre, Leib und Leben drangeben, als sich von Gottes Gebot abbringen zu lassen. Leider ist diese Schlussausführung Luthers von so summarischer Kürze, dass sie in keiner Weise den schweren Problemen, die er hier berührt, gerecht zu werden vermag. Er ist später, besonders in der Schrift «Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können», ausführlich darauf zurückgekommen. Bedeutsam bleibt es auf alle Fälle, wie ihm hier nachträglich plötzlich das Gewissen schlägt und sein Gefühl im ersten Augenblick eine Antwort findet, wie sie der evangelische Radikalismus aller Zeiten wiederholt hat.

Das fünfte Gebot.

Luther gibt ihm die positive Deutung: von der Sanftmut und Feindesliebe. Hier lässt sich besonders deutlich erkennen, wie Luther innerlich vom Geist der Bergpredigt überwältigt ist, und wie hoch ihm das Ideal eines rechten Kindes Gottes und Bruders Christi vor der Seele steht. Aber auch dies Gebot hat seine Grenze: keine Sanftmut wider Gottes Ehre und Gebot! Moses, der allersanftmütigste Mensch auf Erden, der doch — bei Anlass des goldenen Kalbes — viele Juden totschlug und da-

durch Gott wieder versöhnte, dient ihm zum Exempel, wenige Sätze, nachdem er den sanftmütigen Jesus am Kreuz als Vorbild hingestellt hatte. Alttestamentliches und neutestamentliches Denken, wie reimt es sich zusammen? Auf Grund dieser Schranke des Gebots rechtfertigt Luther den Gebrauch des Schwertes und der Strafe für Obrigkeit und Private, jedoch nie aus Privatmotiven, sondern Gottes Ehre und dem Nächsten zum Besten und verbunden mit tiefem Mitleid für den, der die Strafe verdient hat. Hier bereitet sich wieder ein wichtiger Gedankengang der Schrift «Von weltlicher Obrigkeit» vor.

Das sechste Gebot.

Luther handelt von der Keuschheit und gibt den Ertrag seiner eigenen Lebenserfahrung auf diesem Gebiet.

Das siebente Gebot.

Luther handelt von der Mildigkeit und Freiheit von Geld und Sorge mit Verweis auf seinen Sermon vom Wucher.[11])

Das achte Gebot.

Von der Wahrheit und dem Widerstand gegen die Lüge. Von selbst führt ihn dieses Thema auf den Kampf für die Wahrheit des Evangeliums wider teuflische und menschliche Gewalt. Er erwartet bestimmt, dass, sobald das Evangelium wieder auferweckt wird, die ganze Welt, der Mehrteil der Könige, Fürsten, Bischöfe, Doktoren, Geistlichen und alles, was gross ist, sich dawider lege und wütend werde, gerade wie gegen Christus selber. Es werden allzeit wenige sein, die der göttlichen Wahrheit beistehen und Leib und Leben für sie dransetzen. Es bedarf dazu eben Zuversicht und Glauben, «ein mutiges, trotziges, unerschrockenes Herz», und so wird gerade dieses Gebot, recht verstanden, zum Kennzeichen, wer ein Christ ist und an Christus recht glaubt.

[11]) (Grosser) Sermon vom Wucher W. 6, 36—60; Erl. 16².79—110.

Luther hat damit sein Hauptthema, vom Glauben, dem Werkmeister aller Werke, wieder gewonnen. Er nennt noch einmal den Hauptzweck dieser Schrift, von den nichtigen, selbstgewählten guten Werken zu den von Gott gebotenen, aus dem Glauben fliessenden, elementaren, aber auch unerschöpflichen Forderungen die Leser zurückzuführen.

Das neunte und zehnte Gebot.

Sie richten sich gegen unsere bösen Begierden, mit denen wir bis zum Tod zu kämpfen haben, ohne je das Ziel vollkommen zu erreichen. Ursache: die uns von Natur angeborene Erbsünde, die sich dämpfen, aber nicht ganz ausrotten lässt, ausser durch den leiblichen Tod, der auch um derselben willen nützlich und zu wünschen ist. Man beachte, wie einzig an dieser Stelle der theologische Begriff der Erbsünde sich Luther aufdrängt. Der Naturzusammenhang von sündlicher Lust und leiblicher Organisation führt Luther darauf. Vom Glauben ist diesmal nicht die Rede, und es gibt zu denken, dass die einheitliche Ableitung der Sünden aus einem Prinzip, dem Unglauben, von Luther hier verlassen wird, dagegen die augustinische Erbsündenlehre hier wieder hervorbricht.

An vereinzelten Widersprüchen ist also in dieser Schrift Luthers wie in den meisten seiner andern Schriften kein Mangel. Und doch diese wundervolle Einheit und Geschlossenheit seiner Konzeption! Den Zusammenhang des Glaubens mit dem Handeln und Leben hat er nie mehr so kraftvoll dargestellt. Jedes Gebot bestätigt es aufs neue: wir haben alle Hände voll zu tun, wenn wir mit diesen elementaren Forderungen fertig werden wollen, und alles begleitet der Glaube als die feste Zuversicht: Gott ist dabei, Gott will es. Zwei Linien strömen in diesem neuen Begriff des Christentums zusammen: eine unerschöpfliche Energie der Forderung und eine nie versagende Kraft und Freude der Erfüllung. Wie Luther beides hier als Einheit empfindet, ist besonders wunderbar. Kein Gedanke, dass die Gebote nur unsre Ohnmacht und Sünde offenbar machen und dann der Glaube

an Christi Stellvertretung als Ersatz eintritt. Die Gebote zählen auf den Glauben, und der Glaube ist die Kraft des Tuns. Das kommt daher, dass eben der gnädige Gott uns die Aufgaben und die Gaben zugleich schickt und aus der Quelle des Gottesbesitzes Religion und Moral miteinander herausfliessen. Es fehlt freilich an der genauen theologischen Durcharbeitung, es ist mehr ein unreflektiertes Bekenntnis und Programm. Sobald Luther ans theologische Durcharbeiten ging, hatte er grosse Mühe, diese Einheit festzuhalten, resp. wiederzufinden. Den Beleg gibt schon die «Freiheit eines Christenmenschen».

IV. Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520.

Das Thema der Freiheit eines Christenmenschen gewann Luther, wie er selbst am Eingang der deutschen Schrift bezeugt, aus dem Studium der Paulusbriefe, aus allen Hauptbriefen, Römer, Galater und 1. Korintherbrief. Paulus hatte diese Losung ergriffen im Kampf mit der jüdischen Gesetzlichkeit der ersten Christen, welche den Weg zur Freiheit gar nicht oder nur mühsam finden konnten. Ihnen gegenüber vertrat er die Ueberzeugung, dass Christus uns vom jüdischen Gesetz und von jedem Gesetz befreit habe, indem er uns die Erlösung aus freier Gnade Gottes brachte und den Geist der Kindschaft verlieh, der keines äussern Gesetzes bedarf. Aber Paulus hatte nicht versäumt, allen unsittlichen Missverständnissen seiner Lehre vorzubeugen durch die Betonung der selbstverständlichen Verpflichtung der freien Christen zu strenger Selbstzucht und dienender Bruderliebe, und über das hinaus hatte derselbe Paulus nicht nur nach der Apostelgeschichte, sondern auch nach 1. Kor. 9 persönlich das Beispiel gegeben, wie ein Christ, unbeschadet seiner Freiheit, schwachen Brüdern zu lieb, sich unter die Gesetzesordnungen stellen und auf den Gebrauch seiner Freiheit verzichten kann. Luthers Position war

wesentlich die gleiche wie die des Apostels Paulus dank der Tatsache, dass das katholische Christentum im Lauf der Jahrhunderte zu einer neuen Auflage der jüdischen Gesetzlichkeit geworden war. Daraus erwuchs auch ihm die Aufgabe, die Freiheit des Christenmenschen von dieser Gesetzlichkeit zu erobern und zu behaupten und dem Christentum beides zurückzugeben, den Charakter der Gnadenreligion und der Geistesfreiheit, damit wir wieder als erlöste Kinder des gnädigen Gottes ihm von innen heraus den freudigen und freien Kindesgehorsam darbringen, auf dem allein sein Wohlgefallen ruhen kann. Sofort aber sah sich auch Luther gerade wie Paulus gedrungen, zur Ergänzung die andere Seite nicht zu vernachlässigen, dass aus dieser innern christlichen Freiheit ein neuer Geist sittlicher Selbstzucht und dienender Bruderliebe herausfliesse, und dass diese Bruderliebe sich gerade im geduldigen Tragen mancher verkehrter und vor Gott wertloser, um der schwachen Brüder aber einstweilen notwendiger Gesetzesvorschriften zu bewähren habe, ohne dass die Seele die geringste Einbusse erleide an ihrer innern Freiheit und Seligkeit. Dadurch gewinnt seine Ausführung über die Freiheit die paradoxe Schlusswendung, dass der rechte evangelische Christ sich vermöge seiner Freiheit ruhig einfügt in die katholische Kultus- und Rechtsordnung, solange die Gewissen der Brüder um ihn herum noch nicht frei und mündig geworden sind. Das persönliche Exempel dafür gab Luther selbst, der als Reformator auch nach der Rückkehr von der Wartburg in seiner Klosterzelle verblieb, seine Mönchskutte trug, bis sie ihm in Fetzen vom Leibe fiel und seine klösterlichen Pflichten erfüllte. Wie ein Christ, frei vom katholischen Wahn, doch äusserlich katholisch leben darf und soll, diese Paradoxie wird gegen den Schluss der Schrift Luthers eigentliches Thema. So ist sie auch verstanden worden, so hat sie auch gewirkt bei unzähligen Christen besonders in Frankreich, Spanien und Italien, wie denn der Verfasser der italienischen Schrift «Von der Wohltat Christi» beinahe ganz in den Fussstapfen von Luthers «Freiheit eines Christenmenschen» wandelt.

Der Grundgedanke dieser Schrift, die Verbindung der Freiheit mit dem Dienst, hatte sich bei Luther schon seit Jahren festgesetzt. Als er bei der Erklärung des Römerbriefs an das 13. Kapitel gelangte, entwarf er in wenig Sätzen die Leitgedanken der spätern Schrift: der gläubige Christ zugleich erhaben über alles und doch unterwürfig; er hat nach seiner geist-körperlichen Zusammensetzung zwei Gestalten, die Gottes und die des Knechts, gerade wie der Herr Jesus selbst. Nach dem Geist herrscht er über alles, da ja den Heiligen alles zum Besten dienen muss, alles ist euer, Leben wie Tod! Das ist das geistliche Königtum der Apokalypse, das jetzt so gänzlich verkannt wird. Aber sofern er lebt und handelt, mit sinnlichen und zeitlichen Dingen umgeht, soll er jeder menschlichen Kreatur unterwürfig sein um Gottes willen. Da gilt das Wort des Paulus 1. Kor. 9, 19: frei und doch Knecht, da gelten Gal. 5, 13 und Röm. 13, 8, alle die paulinischen Bibelstellen, die er hernach in der «Freiheit eines Christenmenschen» anführt. Man bekommt den Eindruck, dass Luther damals diese Gedanken scharf und konsequent durchdachte und zum bleibenden Besitz seiner Seele erhob. Man beachte dabei den äussern Anlass: die Stellung des Christen zur weltlichen Obrigkeit.

Im Lauf des Jahres 1519 brachte das gründliche Studium des Galaterbriefs, dessen Erklärung damals die Presse verliess[1]), Luther von neuem auf sein Lieblingsthema von der christlichen Freiheit. Ist es doch die Parole des Galaterbriefs insbesondere und entsprach sie so ganz Luthers damaliger Geistesverfassung. Im Frühjahr 1520 bei Abfassung des Sermons von guten Werken drängten sich diese Gedanken mehrmals dem Schreiber in die Feder. Er warf die Frage auf: Wozu so viele Gesetze und Gebote, wenn es doch vor Gott allein auf den Glauben ankommt? und gab die Antwort: Die Christen stehen unter keinem Gesetz, für sie ist allein der Glaube notwendig, alles andere frei; aber aus Liebe begeben sie sich ihrer Freiheit, stellen sich mit den

[1]) In epistulam Pauli ad Galatas commentarius W. 2, 443—618; Erl. Gal. 3, 121—485.

schwachen Brüdern unter die für diese notwendigen Gesetze und tun, wozu sie nicht verpflichtet sind. Denn einem Christenmenschen sind alle Werk und Dinge frei durch den Glauben. Luther hat jedoch diese Gedanken damals noch zurückgedrängt; ihn trieb der Geist bei jener Schrift gerade auf die andere Seite, zu zeigen, wie ein Christenmensch alle Hände voll Arbeit hat und durch seinen Glauben imstande ist, mit Freude und Lust an die Erfüllung aller Gottesgebote zu gehen. Das Christentum frei von Menschengeboten, aber die Erfüllung der wahren Gottesgebote, das war damals Luthers Thema; er hatte im Glauben die Kraft und Quelle der evangelischen Sittlichkeit entdeckt.

In dieser spätern, zuerst dem Papst lateinisch zugeeigneten[2]), dann aber sogleich auch deutsch übersetzten und deutsch veröffentlichten Schrift vom Herbst 1520[3]) nimmt Luther den vorher nur flüchtig berührten Gedanken von der Doppelart des Christen in Freiheit und Knechtschaft wieder auf und führt ihn durch mit starker Paradoxie und oft gewaltsamer Konstruktion, schroff und einseitig die Gegensätze auseinander haltend und dann wieder verknüpfend, so dass die eigenen Spannungen seiner Seele hier wie selten zum Ausdruck kommen. Es ist zweifellos eine seiner originalsten und tiefsinnigsten Schriften, aber den ganzen Luther gibt sie nicht; der ist aus dem Sermon von guten Werken weit besser zu erkennen. Die beiden Schriften ergänzen und korrigieren sich, und nur wer beidemal den gleichen evangelischen Grundton herauszuhören vermag, darf sich rühmen, Luther annähernd verstanden zu haben.

Der lateinische Text der «Freiheit eines Christenmenschen» zeigt gegenüber der deutschen Uebertragung grössere Ausführlichkeit, stellenweise schärfere Gedankenfolge, reichlichere Belege aus der Bibel. Der deutsche Text ist verkürzt und für das Volksverständnis vereinfacht. Wir legen den bekannteren deutschen Text zugrunde, der auch allein die Nummerierung der Ab-

[2]) Tractatus de libertate Christiana W. 7, 42—73; Erl.va. 4, 210—255.

[3]) W. 7, 20—38; Erl. 27, 175—199; Cl. 2, 11—27; Br. 1, 295—316 B. 183—192; Be. 1, 255—278.

schnitte bringt, und notieren die inhaltlich wichtigen Abweichungen vom lateinischen Text.

1. Luther stellt die zwei Antithesen voran: «ein Christenmensch ein freier Herr über alle Dinge» und zugleich «ein dienstbarer Knecht aller Dinge», und belegt sie mit den zwei Pauluszitaten 1. Kor. 9, 19, Röm. 13, 8, in welchen gleichfalls die Doppelstellung des Christen hervortritt. Den dienenden Charakter der Liebe bezeugt das Beispiel Christi nach Gal. 4, 4. Hier hebt der lateinische Text am gleichen Christus die souveräne Herrscherstellung hervor und erinnert an seine zwei «Gestalten» nach Phil. 2, 6 f, die Gottesgestalt und Knechtsgestalt, die nach Luthers Verständnis dieser Stelle beide im gleichen Erdenleben Jesu zur Erscheinung kamen. Der Christ wie sein Herr Christus ein Doppelwesen, ein Freier und ein Knecht, das soll diese Schrift erklären.

2. Den Widerspruch löst Luther auf mit der psychologischen Doppelheit des Christen, seiner Vereinigung einer geistlichen mit einer leiblichen Natur, wofür der lateinische Text 2. Kor. 4. 16 als Beleg zitiert. Genau so argumentierte Luther schon bei der Vorlesung über den Römerbrief. Die Frage ist freilich, ob diese Zerlegung des Menschen in zwei Hälften sachlich gerechtfertigt ist, ob diese scharfe Scheidung des Innerlichen vom Aeusserlichen nicht auf einer gewalttätigen Fiktion beruht.

3. Nr. 3—18 handelt vom innerlichen Menschen oder von der Seele. Luther stellt zunächst die Gleichgültigkeit aller äusserlichen Dinge für die Frömmigkeit (lateinisch justitia) und Freiheit der Seele fest mit einer fast an die Stoa erinnernden Schärfe. Weder Gefängnis noch Krankheit, noch Mangel aller Art reicht bis in die Seele, sie fromm oder böse zu machen.

4. Folgt die Anwendung auf die äusserlichen heiligen Dinge und heiligen Handlungen des Katholizismus, wobei der deutsche Text ausdrücklich auch «alle guten Werke» zu diesen indifferenten äusserlichen Dingen rechnet. Man beachte, wie Luther auch das Beten oder Nichtbeten zu diesen gleichgültigen Aussenwerken der Frömmigkeit zählt. Von Luthers radikaler Innerlich-

keit aus verliert das ganze System der katholischen Kirchlichkeit den ihm beigemessenen Wert. Der lateinische Text geht noch einen Schritt weiter und zählt auch die Spekulationen und Meditationen zu diesen unnützen Dingen.

5. Nun die Position nach der Negation. Schlechthin notwendig zum Leben der Seele ist allein das Wort Gottes, das Evangelium von Christus, wie Joh. 11, 25 und Matth. 4, 4 bezeugen soll; ein dritter Schriftbeleg des Lateiners, Joh. 8, 36, ist im Deutschen durch Joh. 14, 6 verdrängt worden. Alles kann die Seele entbehren ausser Gottes Wort; hat sie das Wort, so bedarf sie gar nichts weiter und hat volle, überschwängliche Genüge. Das grösste Zeichen des Zornes Gottes ist der Entzug des Wortes und die grösste Gnade die Sendung des Wortes. Wie Christus selbst, so haben alle Apostel, Bischöfe und Priester ihren höchsten Beruf im Dienst am Wort. Obschon Luther das Wort Gottes hier zunächst absichtlich in einer unbestimmten Weite auffasst, dürfte schon hier die mystische Deutung auf den der Seele einwohnenden Logos ausgeschlossen sein. «Das Wort Gottes von Christo gepredigt», verdeutlicht der deutsche Text. Der Enthusiasmus für das Wort, wie er hier sich äussert, gehört zum Kern von Luthers Wesen. Auf das Wort Gottes, das Verheissungswort, hat er in der «Babylonischen Gefangenschaft» die ganze Religion gestellt. Hier ist die Wurzel von Luthers Idealismus.

6. Es folgt die nähere Bestimmung dieses Gotteswortes. Der lateinische Text ist hier klarer und besser geordnet. Luther wirft zwei Fragen auf: 1. was ist das für ein Wort Gottes? Antwort: das Evangelium von Christus und seinen Heilstaten auf Erden, das macht die Seelen frei und fromm. 2. wie sollen wir das Wort brauchen? Antwort: der Glaube allein ist der rechte Gebrauch des Wortes Gottes. Beide Antworten werden mit Stellen aus dem Römerbrief belegt, dort Röm. 1, 1f., hier Röm. 10, 9; 10, 4; 1, 17. Beide Antworten fordern einander, dem «allein das Wort» entspricht, das «allein der Glaube». Dabei schliesst die Rechtfertigung aus Glauben jede Rechtfertigung aus Werken aus. Gleich-

zeitig mit dem Glauben erwacht in uns die Erkenntnis der Sündhaftigkeit und Verdammlichkeit aller Werke gemäss Röm. 3, 23; 3, 10 ff. Und diese Erkenntnis zeigt uns die Notwendigkeit des für uns gestorbenen und auferstandenen Christus, damit wir im Glauben an ihn, durch sein Verdienst gerechtfertigt, andere Menschen werden. Damit ist endgültig der Beweis erbracht, dass unser innerer Mensch den Glauben allein und kein äusseres Werk zur Rechtfertigung bedarf gemäss Röm. 10, 10.

Der deutsche Text hat diesen Gedankengang zerstört; auf die Doppelfrage folgt keine klare Doppelantwort, dagegen ist die Heilsordnung an den Anfang gestellt. Das Wort Gottes offenbart uns zuerst Sünde und Verderben, führt uns damit zur Verzweiflung und Erlösungssehnsucht und bringt uns dann durch Christus den Trost, den wir im Glauben ergreifen. Um dieses Glaubens willen erlangen wir Sündenvergebung und stehen gerecht, fromm und als wären alle Gebote erfüllt, vor Gott, wie denn Christus das Ende und die Erfüllung aller Gebote für alle Gläubigen ist. Das ist in der Hauptsache die spätere traditionelle lutherische Heilslehre; ihr schwacher Punkt liegt im Anfang, bei der postulierten Sündenerkenntnis, der die rechte psychologische Grundlage fehlt. Der deutsche Text lässt die Predigt von Christo geschehen, wie sie das Evangelium enthält, die Sündenerkenntnis bewirken; dabei fehlt aber die Orientierung an irgend einem positiven Ideal des Guten, an dem uns unsre Rückständigkeit aufgehen könnte. Wir sollen einfach glauben, dass wir Sünder sind. Nun, Luther hat gleich in einem der folgenden Abschnitte eine bessere Begründung gebracht, als wäre ihm selbst das Gezwungene dieses Gedankengangs bewusst geworden. Im Grund denkt er wohl schon hier das Wort Gottes bestimmter als Gesetz und Evangelium, von denen das erste unsre Not aufdeckt, während das zweite uns den Trost bringt.

7. Glauben an Christus und sein Wort, Stärkung und Uebung dieses Glaubens sollte die einzige Aufgabe der Christen sein. Luther stellt seine Lieblingsstellen aus der Bibel zusammen, um den einzigartigen Wert des

Glaubens zu belegen: Joh. 6, 28f., mit dem er den Sermon von guten Werken eröffnet hatte, Mark. 16, 16 das Verheissungswort des Taufsakraments in der Babylonischen Gefangenschaft, Röm. 10, 10, im lateinischen Text kurz vorher schon zitiert, auch Jes. 10, 22 (Vulgata) mit echt lutherischer Deutung der «kurzen Summa» auf den Glauben, wobei der deutsche Text aller Gebote Erfüllung in diesen Glauben stellt. Die ganze Ausführung zeigt uns, wie Luther seine Bibel gelesen hat, mit welchem Jubel er alle Worte vom Glauben ergriff und wie er diesen seinen Glauben auch dort entdeckte, wo das Textwort nicht die leiseste Andeutung nach dieser Seite gab. Aber freilich, was versteht Luther unter Glaube? Das gute Gewissen zu Gott oder das Vertrauen zu Jesus, dem Erlöser? Im Sermon von guten Werken trat die erste Bedeutung hervor; hier mehr der zweite, der dogmatische Sinn.

8. Luther steht vor dem Problem der unleugbaren Gesetzlichkeit der Bibel, die mit seiner Losung: allein der Glaube, nicht stimmen will. Luthers Gedankengang ist für ihn bezeichnend. Er hält unbedingt an seiner paulinischen These fest: der Glaube allein ohne alle Werke macht fromm und selig. In dieser These des Paulus glaubt er den Schlüssel zur Lösung aller Schwierigkeiten gefunden zu haben. Es ist der Gegensatz von Gesetz und Evangelium, von Geboten und Verheissungen, der ihn die ganze biblische Gesetzlichkeit als göttliche Paedagogie für den Gnadenglauben würdigen lässt. Das ist der Weg, den ja Luther selbst von Gott geführt wurde. Seine Formulierung des Sinnes und Zwecks des Gottesgesetzes ist denn auch von klassischer Knappheit und Klarheit, zumal im lateinischen Text. Die Gebote lehren das Gute, aber damit ist es noch nicht geschehen; sie zeigen, was wir tun sollen, aber verleihen keine Kraft zum Tun. Kurz und bündig hat es später die Schrift «de servo arbitrio» formuliert: cognitio non est vis, Wissen ist nicht Kraft. Wie Paulus in Röm. 7 greift Luther aus dem Dekalog das Gebot: du sollst nicht begehren! heraus, um an diesem elementaren Beispiel die in unserer ganzen Naturhaftigkeit begründete Unmöglich-

keit der Erfüllung nachzuweisen. Erkenntnis unseres Unvermögens zum Guten und Verzweiflung an uns selbst nennt er darum den Zweck der göttlichen Gebote. Drückt Luther hier seine eigene Erfahrung aus, so vermisst man doch eine wichtige Voraussetzung. Die biblischen Gebote sind von ihm auf die einfache, innerliche und absolute Grundforderung des innersten Herzensgehorsams vertieft worden; er hat die ganze alttestamentliche Gesetzlichkeit von dem absoluten Geist der Bergpredigt aus verstanden. Das Gesetz, bloss als äusseres Gesetz genommen, bringt die von ihm hier beschriebene Wirkung keineswegs hervor. Es gilt, zuerst zu dem hohen innerlichen Ideal durchzudringen, um Luther zu verstehen.

9. Luther zeigt den Weg vom Gesetz zur Verheissung und zum Glauben, nachdem er feierlich den Satz aufgestellt hat: das Gebot muss erfüllt sein oder der Mensch muss verdammt sein. Die Lösung ist überraschend. Der Glaube an Christus ist die Erfüllung aller Gebote. «Was dir unmöglich ist mit allen Werken der Gebote, das wird dir leicht und kurz durch den Glauben (lateinisch: das wirst du leicht und kurz erfüllen durch den Glauben); glaubst du, so hast du; glaubst du nicht, so hast du nicht.» Warum? Die bezeichnende Antwort lautet: «Gott hat alles in den Glauben gestellt, sodass, wer ihn hat, alles hat, wer ihn nicht hat, nichts hat; auf diese Weise erfüllen die Verheissungen, was die Gebote fordern.» Obschon sich Luther im Folgenden redlich abmüht, die Gründe für diese wunderbare Schätzung des Glaubens aufzuzeigen, ist doch gerade dieser Irrationalismus für ihn charakteristisch. Gott, der höchste Souverän, hat es in der Bibel so verordnet; das müsste auch ohne alle weitere Begründung genügen. Es ist der Schüler der via moderna, der Occamist, nein, es ist der echte Luther mit dem starken irrationalen Grund seiner Seele, der diese Antwort gibt. Man könnte freilich vom gleichen Standort Luthers aus auch eine andere Antwort erwarten. Dem Gesetz muss genug getan werden (lateinischer Text), Christus hat ihm genug getan stellvertretend an unserer Statt. Seine (fremde) Gerechtigkeit wird uns imputiert im Glauben, sodass wir nun als Gläubige, mit

fremder, äusserlicher Gerechtigkeit bekleidet, vor Gott stehen. Ungefähr so trug Luther in seiner Vorlesung über den Römerbrief die paulinische Rechtfertigungslehre vor. Aller Nachdruck liegt dabei auf dem Objektiven, auf Christus und seiner Genugtuung. Man darf getrost sagen: diese Gedanken stehen auch hier als Voraussetzung im Hintergrund, wenn Luther schreibt, dass Gott in Christus alle Gnade, Gerechtigkeit etc. uns zusage, ja wenn er am Schluss von Nr. 8 das Gebot durch einen andern erfüllt werden lässt. Allein der Nachdruck liegt diesmal weit mehr auf dem Subjektiven, auf dem Glauben; glaubst du, so hast du! Die Rechtfertigungslehre hat bei Luther eben zwei Brennpunkte: sie feiert das Verdienst Christi, aber sie preist auch den Wert des Glaubens; man lese den Sermon von guten Werken, wie da der Glaube ein und alles ist. Ein direkter Widerspruch zwischen beiden Auffassungen ist nicht vorhanden; ebensowenig freilich eine völlige Kongruenz. Denn der Glaube in den tiefsten Lutherworten ist unmittelbare Gottesgewissheit, unmittelbarer Gottesbesitz, wie sehr er auch auf Christus sich gründet und aus der Wohltat Christi seine Kraft gewinnt. «Glaubst du, so hast du»! darin liegt alles.

10. Luther nimmt nicht weniger als vier Anläufe, die scheinbare Willkür, dass Gott alles in den Glauben gestellt hat, uns verständlich zu machen. Erster Grund: der Glaube vereinigt die Seele mit dem Wort Gottes und lässt alle Kräfte des Wortes der Seele zu eigen werden nach der Analogie des Eisens, das in der Vereinigung mit dem Feuer glutrot wird. Das Wort Gottes erscheint hier als substanzieller Kraftträger und der Glaube als Kraftmedium, das die natürlichen Seelenkräfte durch die Kraft des Gottesworts erhöht. Es liegt nahe, an mystische Vorbilder zu denken; Jesus Christus und sein Erlösungswerk sind hier wie ausgeschaltet. Gleichwohl denkt Luther nicht an das mystische Wort Gottes im Seelengrund, sondern an seine lieben Bibelworte, von denen seiner Seele oft in schweren Stunden wunderbar belebende Kraft Gottes zugeströmt ist. War es doch Luthers besondere Gabe, die Kraft eines einzelnen Bibelspruchs auf seine sehnsüchtige Seele wirken zu lassen.

Ihn haben wirklich nicht irgendwelche kirchlichen frommen Werke, ihn hat das Gotteswort fromm und frei gemacht. In diesem Sinn heisst er hier den Glauben die christliche Freiheit mit dem Zusatz, dass dieser Glaube uns nicht müssig sein oder übel tun lässt.

11. Zweiter Grund: der Glaube der Seele an Gottes Wort erweist Gott die grösste Ehre, einfach dadurch, dass er ihn für wahrhaftig hält, ihm Recht gibt und Recht lässt. Schärfer noch sagt es der lateinische Text: der Glaube, der Gott die Wahrheit gibt, ist der höchste Gottesdienst und der vollkommenste Gehorsam, der alle Gebote erfüllt, während aller Herzensunglaube, selbst bei äusserlich heiligen Werken, einen Götzendienst vor Gott bedeutet. Ehrt nun der Mensch Gott durch den Glauben, so ehrt Gott wieder den Menschen und hält ihn für fromm und recht, ja er hält ihn nicht nur dafür, der Mensch ist auch fromm und wahrhaftig, denn dass man Gott die Wahrheit und Frömmigkeit gebe, das ist Recht und Wahrheit. Das ist nun eine völlig andere Würdigung des Glaubens als unter Nr. 10 und nachher unter Nr. 12. Luther fasst hier den Glauben ganz einfach als die normale Stellung des Herzens zu Gott, als einen vertrauensvollen Gehorsam. Daher der Zusatz am Schluss: das ist Recht und Wahrheit, nicht nur: Gott hält es dafür. Kein Wort von Christus und seinem Erlösungswerk! Gott selbst, Gottes Wahrhaftigkeit ist der Gegenstand des Glaubens, und alle Frömmigkeit besteht darin, dass der Mensch Gott die Ehre gibt und sich ganz unter Gott und sein Wort stellt. Nicht dass Luther diesen Glauben als Gegensatz zum Christusglauben empfunden hätte. Aber es ist doch eine andere Art, ein völlig undogmatisches und unmittelbares Verhältnis zu seinem Gott.

12. Dritter Grund. Er schliesst eng an den ersten an, ersetzt die Beziehung der Seele zum Wort durch ihre Vereinigung mit Christus nach dem Bild der menschlichen Ehe und gestützt auf Eph. 5, 30; freilich, was Paulus dort von Christus und der Kirche aussagt, deutet Luther, mystischen Vorbildern folgend, auf Christus und die gläubige Seele. Wie nun zur menschlichen Ehe ein gegenseitiger Austausch aller Güter und Gaben gehört,

so übernimmt Christus kraft seiner Vereinigung mit uns im Glauben alle Sünden der Seele auf sein Konto und schenkt der Seele seine Gerechtigkeit zu ihrem Eigentum. Man spürt gerade im deutschen Text die Freude Luthers an diesem Bild, wenn er «die fröhliche Wirtschaft feiert, da der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus das arme, verachtete böse Hürlein zur Ehe nimmt und von allen Uebeln entledigt, mit allen Gütern ziert.» Während der lateinische Text dabei Christus als den Erlöser von Sünde, Tod und Hölle preist und schon das Lied von dem «wunderlichen Krieg, da Tod und Leben rangen», erklingen lässt, lässt es der deutsche Text bei der nächsten und dringendsten Not der Seele, der Sünde, bewenden. Die hier vorgetragenen Gedanken von der Unio mystica zwischen Christus und der Seele hat Luther natürlich nicht erfunden; sie beruhen letztlich auf einer Umsetzung des paulinischen Stellvertretungsgedankens, zumal in 2. Kor. 5, 21, in die weichere und gefälligere Sprache der Mystik. In der Mitte zwischen Paulus und Luther steht das bekannte Wort Augustins: «er hat meine Sünde zu seiner Sünde gemacht, dass seine Gerechtigkeit meine Gerechtigkeit werde.» Original aber ist Luther gleichwohl, wenn er den Brautring, der die Seele mit Christus verbindet, im Glauben entdeckt und dadurch das Verhältnis der Seele zu Christus in die Sphäre der klaren Geistigkeit erhebt. Das bedeutet doch schliesslich eine Uebertragung der Mystik ins Evangelische, und der rechte, Luther folgende Protestantismus kennt keine andere Unio mystica als die mit jedem Herzensglauben von selbst gegebene persönliche und geistige Liebe des Gläubigen zu seinem Erlöser. Nicht das Bild von Braut und Bräutigam ist das Wichtige an diesem Passus, sondern dass der Glaube die Seele über alle Jahrhunderte hinweg so mit Christus verbindet, dass er ihr eigen wird und sie sein.

13. Vierter Grund: Der Glaube erfüllt das erste Gebot und von ihm aus alle andern Gebote; er ist darum allein die Gerechtigkeit des Menschen, das Haupt und das ganze Wesen der Frömmigkeit und steht an Wert so viel höher als alle einzelnen Werke, als der Selbsttäter

und Werkmeister höher steht als sein Werk. Nicht unsre einzelnen Taten vermögen Gott zu ehren, sondern der Glaube des Herzens, aus dem sie alle fliessen, der ehrt Gott recht. Die Erfüllung der Gebote Gottes muss vor allen Werken im Glauben geschehen, die Werke folgen dann nach dieser Erfüllung. Luther nimmt hier den Grundgedanken des Sermons von guten Werken wieder auf, ganz ähnlich wie bereits bei der zweiten Begründung, wie denn diese beiden Partien 11 und 13 ineinander übergehen und die Verkürzung des deutschen Textes in Nr. 11 vielleicht durch die Ueberlegung Luthers veranlasst war, er greife sonst dem voraus, was er unter Nr. 13 bringen wollte. Es ist ein gänzlich undogmatischer Glaube, den Luther hier feiert, die Zuversicht des Herzens zu Gott, das gute Gewissen zu Gottes Wohlgefallen als Quelle und Kraft aller guten Handlungen. Wieder wie in Nr. 11 tritt die Beziehung des Glaubens zu Christus und seinem Erlösungswerk vollständig in den Hintergrund und drängt sich statt dessen die sittliche und aktive Art des Glaubens hervor. Dieser Glaube ist nicht so sehr weit von dem entfernt, was Kant den guten Willen nennt; es ist nur der religiöse Grund deutlicher bezeichnet. Auf diese Weise entsprechen sich die erste und die dritte und dann wieder die zweite und die vierte Begründung des entscheidenden Wertes, den der Glaube für Luther besitzen soll. Dort lag der besondere Grund im Objektiven, in der Gotteskraft, die vom Wort und von Christus aus in die Seele überströmt durch den Glauben; der Glaube war wesentlich vis apprehensiva, Organ zum Empfang der göttlichen Gnade. Hier dagegen liegt der Schwerpunkt auf dem Glauben selbst; der Glaube erscheint als die rechte Grundstellung der Menschenseele zu Gott und als die Quelle des rechten sittlichen Pflichtgehorsams, ein lebendig, tätig, kräftig Ding, wie Luther an anderer Stelle ihn genannt hat.

Für das Verständnis von Luthers ganzer Theologie sind gerade diese Schwankungen in seiner Begründung überaus bezeichnend. Dass es auf den Glauben vor Gott ankommt, darüber ist er mit sich von vornherein einig, aber wie seltsam auf den ersten Blick dies Tasten

und Suchen nach dem rechten Grund und dies Hin- und Herpendeln zwischen der objektiven und der mehr subjektiven Begründung! Und überhaupt, dass Luther viermal neu ansetzt, um den rechten Grund zu finden, dass ihm selbst keine Antwort ganz und voll zu genügen scheint! Man darf daraus auf keine innere Unsicherheit seiner dogmatischen Position schliessen. Dass wir auf keinen Fall uns selbst erlösen, dass Christus uns erlöst hat ein für allemal, das gehört für Luther zum religiösen Einmaleins. Und von da aus ist ihm die Heilsnotwendigkeit des Glaubens von selbst gegeben. Aber mir scheint, er ringt doch mit der weitern Frage, wie der Glaube an Christus, der dogmatische Heilsglaube, gleichsam als sittlicher Grundfaktor an Stelle der guten Werke treten kann, und hiefür genügen ihm der Stellvertretungsgedanke und die objektive Versöhnungslehre eben nicht. Es gehört für ihn zum Elementaren, dass der Mensch mit dem Glauben überhaupt in die rechte Stellung zu seinem Gott tritt, und nur das überhaupt als gut vor Gott gelten kann, was aus dieser normalen Grundstellung als Frucht hervorwächst. Indem er darüber nachdenkt, verschiebt sich ihm der dogmatische Heilsglaube und tritt der Glaube als Zuversicht zu Gott und Freude am Guten an seine Stelle. Man möchte es rein theologisch bedauern, dass Luther mit dem einen Wort «Glaube» so ganz verschiedene Bedeutungen verbunden hat, wenn man sich nicht vielmehr darüber freuen wird, dass Luther es verstand, aus dem lateinischen und deutschen Wort diesen reichern Sinn herauszuhören und kurz und bündig im Glauben den Einheitspunkt des religiösen und sittlichen Lebens wenigstens zu ahnen und zu verheissen. Und wie viel reicher quillt doch das religiöse Denken bei Luther als in einer einheitlichen, dogmatisch korrekten Rechtfertigungslehre der Orthodoxie!

14. Das Bisherige reicht für Luther immer noch nicht aus, um zu zeigen, was für ein grosses Gut ein rechter Glaube ist. Luther will uns klar machen, wie der Glaube jeden Christen zur hohen Würde Christi selbst erhebt. Christus ist ihm der König und der Priester, weil er der wahre Erstgeborene Gottes ist und die Erstgeburt nach

alttestamentlichem Recht den Vorzug der Herrschaft und Priesterschaft in sich schloss. Luther nimmt hier einen Gedanken der alten antijüdischen Apologetik auf, welche im alten Testament in allen gesalbten Personen, in Königen, Priestern und Propheten, Vorbilder des neutestamentlichen Gesalbten herausfinden wollte, um allenthalben im Alten Testament den eigenen Christus zu entdecken; er gibt jedoch dieser alten Theorie vom Königtum und Priestertum Christi eine neue biblische Begründung, bei der das prophetische Amt in Wegfall kommt. Ihm selbst liegt hier alles an der geistlichen Deutung der Königswürde und der Priesterwürde. Christus ist der König im Reich der Wahrheit, der Weisheit, des Friedens, der Freude, obschon ihm auch äusserlich alle Dinge unterworfen sind; Christus ist ein Priester im Geist, der unablässig für die Seinen bei Gott eintritt fürbittend und sie gleichzeitig inwendig im Herzen unterweist nach Analogie menschlicher Priester, deren Beruf Luther etwas seltsam als das Bitten und das Lehren beschreibt. Der deutsche Text bringt hierfür die Fürbitte Christi Röm. 8, 34, während der Lateiner auf den Hebräerbrief mit Melchisedek verweist.

15. Was von Christus galt, gilt von allen seinen Gläubigen: jeder Christ durch den Glauben König und Priester mit Christus nach dem Wort vom königlichen Priestertum 1. Petr. 2, 9. Luther führt in diesem Abschnitt das Königtum des Christenmenschen aus. Es ist selbstverständlich geistlich zu verstehen im Sinn der innern Ueberlegenheit des Christen über alles äussere Weltgeschick. Nichts kann ihm schaden, alles muss ihm zum Besten dienen, wie Luther es schon im Kommentar zum Römerbrief aus Röm. 8, 28 und 1. Kor. 3, 21 f. herausgelesen hatte. Gern betont Luther die Paradoxie dieses Glaubens; äusserlich ist ja der Christ so weit von allem Herrschen entfernt, Kreuz und Tod unterworfen wie die andern, nein, sagt der lateinische Text, mehr als die andern; ein je besserer Christ einer ist, desto mehr muss er auf dieser Welt leiden. Aber da gilt Luthers Lieblingsspruch in Psalm 110: «Herrsche inmitten deiner Feinde»; nicht bloss Christus, sondern jeder rechte Christ

macht den Spruch wahr und bewährt das Wort des Paulus 2. Kor. 12, 9, das auch nur der Lateiner anführt: «Kraft wird in Schwachheit vollendet.» Nirgends ist Luther so in seinem Element wie in diesen paradoxen Gedanken, welche die verborgene inwendige Herrlichkeit eines Christenmenschen preisen.

Nr. 16 handelt von des Christen Priesterwürde. Luther stellt sie noch höher als sein Königtum, weil sie den Christen Gottes mächtig macht. Seine tiefe Ansicht von der Fürbitte kommt hier zum Ausdruck. Dass ein Christ nicht für sich, sondern in erster Stelle für seine Brüder bittet, ist ihm selbstverständlich, während der zweite oben genannte Priesterberuf, das Lehren, nur im lateinischen Text kurz anklingt, ohne rechte Anwendung.

Luther hat den Höhepunkt seiner Schrift erreicht, er fasst in hymnischer Begeisterung zusammen und feiert die beiden Würden des Christenmenschen, die ihn der Welt und Gottes mächtig machen. Zugleich hat er damit den vollen Sinn der Freiheit eines Christenmenschen gewonnen. Sie ist etwas rein Innerliches, fällt nicht in die Augen der Welt und erhebt doch den Gläubigen so wunderbar hoch wie kein äusserer Glanz und keine Krone. Wir ahnen noch heute beim Lesen die Seligkeit, die bei diesen Worten durch Luthers Seele zog.

17. Es folgen noch zwei Zusätze, die den Gedankengang nicht fortsetzen. Luthers Proklamation des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen drängt ihm die Frage nach dem Unterschied der sog. Priester und Laien auf, die er so beantwortet wie kurz zuvor in der Schrift An den Christlichen Adel und Von der Babylonischen Gefangenschaft. Es gilt unbeschadet des Priestertums aller Christen der Grundsatz der Arbeitsteilung, wonach einzelne Christen sich mit dem Spezialberuf des öffentlichen Dienstes an der Lehre befassen müssen. Möglich, dass Luther darum, weil er hier gerade die Lehre, die Predigt als Spezialberuf des Priesters aufführen wollte, zuvor das «Lehren» als ein Requisit des Priesterstandes hingestellt hatte. Ein scharfer Ausfall auf das verweltlichte katholische Priestertum kennzeichnet den lateinischen Text noch stärker als den deutschen.

18. Mit den Worten: «Ich kehre zurück zu dem, was ich begonnen hatte», kommt Luther noch einmal auf den rechten Inhalt der christlichen Predigt zu reden. Er lehnt verschiedene katholische Weisen zu predigen scharf und kurz ab, im lateinischen Text besonders deutlich die Moralpredigt auf Grund evangelischer Texte und Geschichten und verlangt eine solche Predigt von Christus, welche den Glauben hervorruft. Er soll, fügt der lateinische Text hinzu, nicht bloss überhaupt als der Christus gepredigt werden, sondern als der Christus für dich und mich, der das in uns wirkt, nach dem er selbst genannt wird. Der Prediger zeige uns, warum Christus gekommen ist und was wir persönlich an ihm haben, damit unser Herz ganz süss gegen ihn wird und zur Gegenliebe für ihn erwacht. Luther gibt ein Beispiel, wie diese Predigt von Christus der Seele Trost und Mut gibt in den schweren Anfechtungen der Sünde und der Hölle, also dass sie mit Paulus 1. Kor. 15, 55 trotz Tod und Sünde triumphieren kann. Aber gute Predigten lassen sich nicht fordern, sie wollen vorgemacht sein. Aus Gedanken, wie Luther sie hier vorträgt, erwuchs ihm selbst der Entschluss, in seiner gedruckten Kirchenpostille den Pfarrern zu zeigen, wie ein christlicher Prediger von der Wohltat Christi predigen soll.

Luther steht nun am Schluss seines ersten Teils, der von der christlichen Freiheit auf Grund geschenkter und rein im Glauben ergriffener Erlösung handelte. Man kann sich die Fortsetzung von hier aus verschieden denken. Eine sehr naheliegende Möglichkeit wäre, dass Luther nun zeigen würde, wie aus dem Glauben die Kraft und der Antrieb zur Erfüllung aller Gottesgebote, zum kraftvollen sittlichen Handeln nach der Welt hin und zum Besten der Brüder folgen muss. Manche vorausgehende Wendungen Luthers vom Glauben als der Erfüllung des ersten Gebotes und aller Gebote, vom Werkmeister aller Gott wohlgefälligen Werke deuten entschieden nach dieser Richtung, die Luther zuvor im Sermon von guten Werken gegangen war. Um so überraschender ist die Fortsetzung.

19. Luther nimmt Abschied vom innern Menschen

und seiner Glaubensgerechtigkeit, die keines Gesetzes noch guten Werkes bedarf; «sie sind ihr sogar schädlich, wenn jemand damit gerechtfertigt werden wollte». Es ist, als gäbe Luther selbst dem Hitzkopf Amsdorf das Recht zu seiner berüchtigten These, dass die guten Werke schädlich seien zur Seligkeit. Aus lauter Gegensatz gegen die Veräusserlichung des Guten in der katholischen Werktreiberei versteift er sich hier auf die reine Innerlichkeit seiner Gesinnungsethik und muss von hier aus mühsam auf Umwegen den Weg zum Werk finden, ganz im Widerspruch zu seinem Sermon von guten Werken, worin er den Glauben als die Kraft zur Erfüllung der unermesslichen Aufgaben, die jede Lage und jeder Augenblick dem Christen stellen, gewertet hatte.

Luther kehrt zu seiner Unterscheidung des innern und äussern Menschen zurück und leitet zunächst die Notwendigkeit guter Werke aus der Unfertigkeit seines innern Wesens ab, die bis zum jüngsten Tage dauert. Ein innerlich vollkommener Mensch hätte keine Aufgabe mehr; das ist verständlich und doch auch paradox, als wäre das Wachstum dieser Vollkommenheit einer beständigen Abnahme der Gehorsamspflicht gegen Gott proportional, während doch in Wirklichkeit für jedes feinere Gewissen auch die Aufgaben gegenüber Gott und sich selbst im Zunehmen sind.

20. Folgt also, nach Luther, aus dem Wachstumscharakter des innern Menschen die bleibende Aufgabe, den Glauben zu üben und zu mehren, so stellt ihn überdies der äussere leibliche Mensch vor die weitere Aufgabe, seinen Leib zu regieren und mit Leuten umzugehen. Das zweite, die Pflichten gegen die andern Menschen, nimmt er in Nr. 26 auf, während 20—25 zunächst die Werke gegen den eigenen Leib im Auge haben. Während die spätere Ethik des Protestantismus den Pflichten gegen Gott und gegen den Bruder als dritte Gruppe die Pflichten gegen sich selbst, die Aufgaben der rechten Selbstliebe, beiordnete und der Fortgang der Entwicklung daraus den Eigenwert der Persönlichkeitsbildung gewann, kennt Luther noch kein individuelles ethisches Ziel, verwirft er sogar geradezu die Selbstliebe in allen Formen und

lässt allein die Aufgabe der Bändigung des Leibes und der Naturtriebe zu Recht bestehen, um, wie der lateinische Text in Nr. 26 betont, ein tüchtiges Organ für die Aufgaben der Bruderliebe zu gewinnen. Er hat dabei die neutestamentliche Ethik hinter sich, die auch nur von dem Doppelziel der Gottesliebe und Bruderliebe weiss und die Heiligung des Leibes in stark asketischem Sinn als Mittel zur ganzen Hingabe für Gott und sein Reich fordert. Wie schon im Sermon von guten Werken bei Besprechung des dritten Gebots fordert Luther von jedem Christen strenge Disziplin des Leibes mit Fasten, Wachen und Arbeiten ohne jeden verdienstlichen Zweck aus freier Lust, Gott zu gefallen. Dabei lässt er, anders als Paulus, von dem er hier Röm. 7, 22 f., 1. Kor. 9, 27 und Gal. 5, 24 anführt, den Glauben aktiv vorgehen und und macht ihn zum Werkmeister im Kampf mit dem eigenen Leib, wenigstens im deutschen Text, während der Lateiner vom Geist des Glaubens handelte. Es ist nicht das einzige Mal, dass Luther den paulinischen Gegensatz «Fleisch und Geist» in seiner neuen Sprache mit «Fleisch und Glaube» übersetzt hat. Was Luther erstrebt, ist das höchste Ideal, ein Pflichtgehorsam aus Liebe und Lust am Guten, ein freier Dienst Gottes, der nichts anderes begehrt als eben das zu tun, was recht ist.

21. Eben dies neue Ideal des freien Pflichtgehorsams führt Luther hier aus im Gegensatz zur katholischen Auffassung, dass der Mensch erst Gottes Gunst durch diesen Dienst erlange. Man beachte, wie fein Luther hier die beiden Momente, die Pflicht und die innere Freiheit, verbindet. Um einfache Pflicht, um ein strenges Sollen, um ein Tun dessen, was Gott gefällt und dessen Gegenteil Sünde wäre, handelt es sich, keineswegs etwa um ein Luxusopfer, das der Mensch von sich aus Gott darbringt. Luther denkt nicht daran, den verpflichtenden Charakter der göttlichen Forderung aufzuheben. Aber für diese Pflicht bringt die Seele aus ihrem innern Gottesbesitz die Freude und den innern Antrieb heran, sie gehorcht nicht gezwungen, auf Drohungen oder Versprechungen, sondern weil das Gute Grundelement ihres Wesens geworden ist. Von hier aus gewinnt Luther

ähnlich wie im Sermon von guten Werken das richtige Mass für die körperliche Askese, die immer nur Mittel, aber nie Selbstzweck werden darf.

22. Luther bringt zur Illustration zwei Gleichnisse für das Hervorgehen des guten Werks aus der guten Gesinnung: Adam und Eva vor dem Sündenfall mit ihrer Aufgabe, das Paradies richtig zu bearbeiten und zu behüten; ein geweihter Bischof mit den heiligen Handlungen seines bischöflichen Berufs. Beidemal geht die Kraft von innen nach aussen, nicht von aussen nach innen. Ein Christ ist wie Adam wieder ins Paradies gesetzt und von neuem geschaffen, freilich, fügt der Lateiner hinzu, noch nicht vollkommen umgeschaffen, so dass Glaube und Liebe des Wachstums bedürfen von innen heraus, nicht äusserlich.

23. Luther glaubt an diesem Punkt nicht deutlich genug sein zu können; er gibt seinem Gedanken axiomatische Form: «Gute fromme Werke machen niemals einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke», er setzt das lateinische Wort Person in den deutschen Text, um den Kern des innern Menschen zu bezeichnen. Das Gleichnis der Bergpredigt vom Baum und den Früchten, das Gleichnis vom Zimmermann und den Häusern, die er baut, sollen von neuem das Gesagte verdeutlichen. Das Neue bei Luther gegenüber dem Jesuswort liegt in der Gleichsetzung des Glaubens mit der von Jesus geforderten Herzensgesinnung. Damit deutet er die Jesusworte nach Paulus um, mit Unrecht, wenn der Glaube dogmatisch gemeint sein sollte, mit Recht, wenn er einfach die Gottesgewissheit, den freudigen innern Gottesbesitz bedeuten soll. Während aber Jesus mit aller Energie auf die guten Früchte des guten Baumes drang und die Herzensgesinnung als die Kraft und Quelle dieser Früchte hochschätzte, hebt Luther gerade hervor, wie der Mensch durch seinen Glauben schon satt und selig ist vor allen Werken und verfällt damit gerade in die entgegengesetzte Gefahr wie der Katholizismus, nämlich die Gesinnung von den Handlungen zu isolieren, so wie dort die Handlungen, losgelöst von der Gesinnung, gewertet wurden.

24. Hier kommt die Differenz Luthers von Jesus deutlich zum Ausdruck. Luther wie Jesus (Matth. 12, 33) sind der Meinung gewesen, «wer gute Früchte haben will, müsse zuvor am Baum anheben und den Baum gut setzen». Während aber Jesus die Güte des Baums an den Früchten erkennen will, ist Luther geneigt, auch bei guten Früchten an Schein und Aeusserlichkeit zu denken, d. h. er traut dem Rückschluss von den Werken auf die Gesinnung nicht mehr recht. Und damit hat er wieder den Jesus auf seiner Seite, der das ganze äusserlich fromme Wesen der Pharisäer so scharf verurteilt hat. Es ist nicht schwer, Luther aus der geschichtlichen Situation, aus dem Gegensatz gegen die ganze Veräusserlichung des Guten im Katholizismus zu verstehen; die Frage ist nur, ob seine Reaktion nicht über das Ziel hinausschoss und auch den echten Eifer in der Betätigung des Guten lähmte.

25. Luther nimmt noch einmal grundsätzlich Stellung zur Frage der guten Werke. Er bekämpft leidenschaftlich den falschen Zusatz (Leviathan sagt der Lateiner), der sie als Mittel zur Rechtfertigung und Seligkeit taxiert, dadurch der Seele Zwang auferlegt und die Freiheit samt dem Glauben auslöscht (der lateinische Text sagt das deutlicher und schärfer); er heisst gute Werke dagegen willkommen und lehrt sie selbst (lateinischer Text), wenn sie ohne diesen bösen Zusatz aus freiem Pflichtgehorsam geschehen. Schade nur, dass hier die Negation Luthers so viel mächtiger hervortritt als die Position; wie anders eindrucksvoll verstand er im Sermon von guten Werken davon positiv zu reden! Zum Schluss kommt er auf sein Lieblingsthema, die rechte christliche Predigtweise, zu reden und stellt im lateinischen Text Christus und Johannes mit ihrer Verbindung der Busspredigt und der Glaubenspredigt als Vorbilder auf. Wir vernehmen noch einmal den lutherischen Methodismus von Gesetz und Evangelium, im lateinischen Text mit einer wahren Häufung der Antithesen. Genau wie später Melanchthon es in der Augustana wiederholt hat, heisst die lutherische Parole: Busse aus dem Gesetz Gottes, Glaube aus der Verheissung Gottes. Durch die

Drohungen und die Furcht des Gesetzes Gottes wird der Mensch gedemütigt und zur Erkenntnis seiner selbst geführt; der Glaube an die göttliche Verheissung tröstet ihn und richtet ihn auf. Das klingt freilich weniger fein evangelisch als Luther einst in der Schrift «de poenitentia» von der Busse gelehrt hatte, wie sie aus der Freude am Guten und der Liebe zur Gerechtigkeit hervorwachsen soll. Aber es entsprach doch auch Luthers schweren Gewissenskämpfen und eignete sich vorzüglich als Schema für die populäre Unterweisung und als handlicher Ersatz der katholischen Predigt von Reue, Beichte und Genugtuung.

26. Folgt die zweite Aufgabe, die dem Christen durch seinen äussern Menschen gestellt ist, der Dienst für die Brüder. Der lateinische Text hat hier mehrfach den Vorzug, indem er die Bändigung des eigenen Leibes und die Fürsorge für den Leib als Mittel würdigt für den Dienst, den wir den Brüdern schuldig sind. Wenn nach dem deutschen Text der Glaube mit Lust und Liebe ins Werk geht, als St. Paulus die Galater lehret, zitiert doch nur der lateinische Text das Pauluswort vom Glauben, der durch die Liebe tätig ist (Gal. 5, 6), ausdrücklich. Im Anschluss an Phil. 2, 1 ff. will Luther alle Werke eines Christen dem Nächsten zugute kommen lassen, weil jeder für sich selbst genug hat an seinem Glauben und eben darum nicht für sich, sondern für die Brüder aus freier Liebe wirken kann. Als Vorbild soll uns nach derselben Philipperstelle Christus dienen, dessen Selbstverzicht auf die Gestalt Gottes der lateinische Text ganz in das Erdenleben Jesu hereinzieht und damit praktisch unendlich fruchtbarer macht, als wenn von einem praeexistenten Verzicht Jesu die Rede wäre. Der einfachere deutsche Text bleibt beim Bibelwort und meidet möglichst das Theologisieren.

Nr. 27 bringt die Anwendung der berühmten Philipperstelle auf den Christenmenschen. Er soll einerseits gleichwie sein Haupt voll und satt sein und sich genügen lassen an seinem Glauben, anderseits (man achte auf den lateinischen Text) sich entleeren und Knechtsgestalt annehmen, dem Nächsten zum Dienst, um mit ihm zu

handeln, wie Gott durch Christus mit uns gehandelt hat. Was der deutsche Text nur undeutlich erkennen lässt, sagt der lateinische klar und scharf, nicht einmal, sondern zwei-, dreimal: «ich soll mich meinem Nächsten als Christus geben»; «einer soll des andern Christus werden, damit wir untereinander Christi sind und Christus in uns allen derselbe, das heisst wahre Christenmenschen». «Von Christus haben wir den Namen, nicht vom abwesenden, sondern von dem in uns wohnenden, indem wir an ihn glauben und untereinander wechselweise einer des andern Christus werden, dem Nächsten das erweisend, was Christus uns erwiesen hat.»[4]) Man wird es tief bedauern müssen, dass gerade dieser helle und grosse Gedanke im deutschen Text zu kurz gekommen ist. Jedoch die innere Verbindung von Glauben und Liebe ist beidemal dieselbe; aus dem Glauben fliesst zunächst die Lust und Liebe zu Gott, das ist die Liebe Gottes, von der Paulus Röm. 5, 5 rühmt, dass sie ausgegossen sei in unsern Herzen durch den heiligen Geist (lateinischer Text), und aus dieser freien Gottesliebe fliesst dann der freie Dienst am Bruder, wie der Lateiner ausführt, ohne jede Rücksicht auf Dank oder Undank, Lob oder Tadel, Gewinn oder Schaden. Dieser Dienst für die Brüder umfasst alle unsre Nächsten, Freunde wie Feinde; er schöpft seine Grossherzigkeit und Ueberlegenheit aus dem Vorbild des Vaters im Himmel, der seinen Sonnenschein Guten und Bösen spendet, wie wieder der Lateiner allein hinzufügt. Etwas Schöneres, Grosszügigeres hat Luther nicht geschrieben als dies Hohelied auf die aus dem seligen Gottesbesitz herausquellende Bruderliebe, die nichts anderes tun will als des Vaters Wohltaten und Christi Erlösungsliebe den Nächsten, allen Nächsten unserer Umgebung, weitergeben. Der tiefste Sinn der christlichen Freiheit wird hier offenbar: nicht Freiheit bloss vom äussern Gesetz, Freiheit von äusserlich gebotenen Werken, sondern Freiheit vom eigenen selbstischen Wesen, reine Hingabe für Gott und die Brüder, Leben im Element des Guten, in Glauben und Liebe, wie wir uns das himmlische Leben denken möchten. Und wie un-

[4]) Vgl. M. Rade a. a. O. 135 ff.

erschöpflich ist das Programm: dem Nächsten ein Christus werden, ihm helfen in leiblicher wie geistlicher Not, ihm dienen, wo er Dienst und Hilfe braucht und alles frei, umsonst, ohne den leisesten Schein von Lohn- und Gewinnsucht! Das ist mehr, als der Sermon von guten Werken ankündigte, der, durch den Dekalog veranlasst, bei den Einzelpflichten der zweiten Tafel stehen blieb und nicht zu dieser grossen, quellenden Liebe hindurchdrang. Der Sermon von guten Werken war einseitig auf den Ton der Uebung und Erweisung des Glaubens gestimmt; die «Freiheit eines Christenmenschen» gibt der Liebe ihre zentrale Stellung neben dem Glauben und lässt sie als die an die Menschen gerichtete Offenbarung der innern Freiheit und Seligkeit erscheinen, zugleich aber immer auch als die einzige grosse Pflicht, das einzige Sollen, auf dem Gottes Wohlgefallen ruht (man beachte das debet und debemus des lateinischen Textes).

28. Mit einemmal nimmt die Forderung des Liebesdienstes eine überraschende Wendung. Luther sucht Beispiele aus seiner Bibel zusammen, wo die Liebe uns Geboten uns unterstellen heisst, zu deren Erfüllung wir selbst nicht verpflichtet wären, die wir nur den schwachen Brüdern zu lieb ertragen und halten. Maria mit ihrem Reinigungsopfer (Luk. 2, 22) sie, die gar nie unrein geworden war, Paulus, der den Timotheus beschneidet (Apg. 16, 3), der doch um keinen Preis den Titus beschnitten hätte, weiter der uns von Paulus (Röm. 13, 1 ff., Tit. 3, 1) aufgetragene Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit, aus freiwilliger Liebe, umsonst, von uns dargebracht, Christus selbst, der den Petrus die Steuer zahlen hiess, zu der doch die Königskinder nicht verpflichtet wären (Matth. 17, 24 ff.), schliesslich auch der Gehorsam gegen alle Gesetze der Kollegien, Klöster, Priester, mit dem ein Christ lediglich den andern ein gutes Beispiel gibt für die Bändigung seines Leibes. Das ist keine gewöhnliche Bruderliebe, die in allen diesen Beispielen uns vorgeführt wird; es ist vielmehr die Rücksicht auf die Schwachen und Unvollkommenen, die Akkommodation. Es ist die Liebe, aus der heraus Luther selbst bis zu jener Zeit und jahrelang darüber hinaus alle Kirchengebote hielt, seine Ordenspflichten treu

erfüllte, fastete, betete wie irgend ein treuer Sohn der katholischen Kirche, dem Papst, den Bischöfen, der Gemeine, seinen Mitbrüdern zu Dienst. Er fügt bezeichnend bei: «Obschon die Tyrannen Unrecht tun, solches zu fordern, so schadet's mir doch nicht, weil es nicht wider Gott ist.» Jedoch der lateinische Text lässt dabei den Paulus mit seiner eigentümlichen Verbindung rücksichtsloser Freiheit mit rücksichtsvoller Geduld nicht ausser Augen; Luther bekennt sich mit Paulus zur via media: Schonung der Schwachen eine Zeitlang, aber Widerstand gegen die Verhärteten allzeit, bis alle zur Freiheit des Glaubens gelangen. Dieser Passus ist leider im deutschen Text ausgefallen; er bezeichnet die Grenzen dieser rücksichtsvollen Liebe. Ohne ihn wird das Bild leicht verzerrt, die Forderung der Liebe und Geduld zum feigen, schwächlichen Nachgeben. Luther selbst hat die Liebe ganz anders mannhaft verstanden; er kennt sehr wohl die Liebe, die kämpfen und trotzen kann, auch dies dem Bruder zum Besten, um ihn aus seiner Menschenknechtschaft zu erlösen. Ohne dies wäre er niemals der Reformator geworden, der die Einheit der katholischen Kirche revolutionär durchbrochen hat. Aber selbst davon abgesehen, welche Verengung der Forderung der Bruderliebe bedeutet diese Wendung zur kirchlichen Geduld und Akkommodation! Sie versteht sich durchaus aus der damaligen Lage Luthers, aus seinem Beruf, dem revolutionären Stürmen und Dreinfahren evangelischer Heisssporne zu wehren. Aber wehe, wenn evangelische Bruderliebe sich auf diesen Kreis verengen sollte! Und umgekehrt, hätte Luther die Forderung der Bruderliebe mannhaft und unerschrocken durchgeführt, wer weiss, ob seine Stellung der Bauernschaft gegenüber nicht anders hätte auffallen müssen? Mit der Bruderliebe, wie Luther sie zuerst programmartig hinstellte, müsste die Aufgabe einer grundsätzlichen sozialen Reform gegeben sein. Den Bruder lieben, heisst doch auch, ihn vom Unrecht befreien, ihm Recht zu schaffen trachten. Dass diese kraftvolle soziale Bruderliebe in der lutherischen Kirche (nicht in ihr allein) so jammervoll verkürzt worden ist, dass die ganze Liebesforderung ein wundervolles Programm

blieb, dem die Ausführung fehlte, hängt indirekt mit dieser Verengung der Liebe in der Freiheit eines Christenmenschen zusammen.

29. Luthers Empfehlung des traditionell kirchlichen Gehorsams hat immerhin seine Grenze. Alle kirchlichen Werke, die aus religiöser Selbstsucht getan werden, erklärt er für wertlos, wobei der lateinische Text ausdrücklich auch das Verlangen des himmlischen Lohnes zu dieser Selbstsucht rechnet. Christlich ist das Stiften, Beten, Fasten allein, wenn es von aller Lohnsucht frei, dem Nächsten zu lieb geschieht.

Zuletzt gibt Luther das Thema der kirchlichen Rücksicht auf und kehrt zum Hauptgedanken zurück. Alle Gaben Gottes müssen aus einem in den andern fliessen und gemein werden, damit ein jeglicher sich seines Nächsten also annehme, als wäre er's selbst. Wie Christus mit uns gemeine Sache machte, so wir mit den Brüdern. Das gilt selbst für den Austausch meines Glaubens und meiner Gerechtigkeit mit der Sünde des Bruders, wie Luther in der Kirchenpostille einmal ausführte: ein Bruder soll des andern Schanddeckel sein, wie Christus unser Schanddeckel wurde. Das ist die Natur der Liebe, wo sie wahrhaftig ist, und wahrhaftiger Glaube muss wahrhaftige Liebe nach sich ziehen. Wie hoch steht hier Luther über dem späteren Protestantismus, der den Stellvertretungsgedanken auf seinen Christus beschränkte und sich selbst von seiner Anwendung dispensierte! Das Programm Luthers ist das Gericht über den spätern Protestantismus.

30. Mit dem kurzen Schlussabschnitt fasst Luther nicht nur den Ertrag dieser Schrift zusammen, sondern die Summe seines ganzen Christentums. Es ist freilich der tiefste Sinn der christlichen Freiheit: die Freiheit von sich selbst, dass ein Christ nicht in sich selbst, sondern in Christus und seinem Bruder lebt durch Glauben und Liebe. Mit grandioser Deutung des Jesusworts von den über dem Menschensohn auf- und absteigenden Engeln lässt er den Christen im Glauben zu Gott auffahren und in der Liebe zu den Menschen sich neigen und «bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe». Das letzte

ist das Wunderbarste, dass gerade der Dienst am Bruder von der Gewissheit der beständigen Gottesliebe getragen wird. Mit dem Hinweis auf den himmelweiten Unterschied solcher rechten geistlichen christlichen Freiheit von allen andern Freiheitsarten bricht der deutsche Text ab, ohne das lateinische Zitat 1. Tim. 1, 9 (dem Gerechten ist das Gesetz nicht gegeben) mit aufzuführen.

Der lateinische Text fügt noch eine längere Ausführung hinzu,[5]) worin Luther vor allem den Mittelweg empfiehlt zwischen den emanzipationslustigen Stürmern und Drängern und den verbissenen abergläubischen Heiligen der alten Ordnung. Paulus ist für Luther das Vorbild auf diesem Mittelweg. Neu ist, dass Luther dabei dem katholischen Zeremonialgesetz einen pädagogisch eindämmenden Wert zuschreibt für das feurige und ungestüme Jünglingsalter. An seinem Ziel, der vollen christlichen Freiheit von allen kirchlichen Satzungen, hält er fest, aber er glaubt nicht, dass die Menschen mit eigener Anstrengung dahin gelangen. Gott selbst muss die Menschen inwendig dazu erleuchten und zubereiten, und darum schliesst der lateinische Text mit dem Gebet.

Glaube und Liebe die Summe des Christentums, der Glaube das Empfangen und Festhalten der Gottesliebe; die uns Jesus gebracht hat, die Liebe das Weitergeben dieser Gottesliebe an unsere Brüder, das ist seitdem das unerschöpfliche Thema der Predigten Luthers geworden, die als Kirchenpostille in die Pfarrhäuser und ins ganze deutsche Volk ihren Weg fanden. Die kurze Formulierung «Glaube und Liebe» entnahm Luther den johanneischen Schriften; Paulus kennt sie auch, aber er fügt als drittes die Hoffnung hinzu. Während Paulus den Zusammenhang mit der jüdischen Religion gerade in seiner Apokalyptik vom kommenden Gottesreich kraftvoll festhält, ist bei Johannes die Leidenschaft für die Zukunft völlig abgekühlt und ruht das Schwergewicht auf dem seligen gegenwärtigen Besitz an Glaube und Liebe mit dem Hintergrund der Gewissheit des ewigen Lebens. In diesem Christentum ist Luther zu Hause. Er hat oft genug den lieben jüngsten Tag herbeigesehnt und sich

[5]) M. Rade, a. a. O. 138—144.

gefreut auf die Seligkeit des Paradieses; er gab auch der biblischen Apokalyptik grandiose zeitgeschichtliche Deutungen und sah den Antichrist auf dem Stuhl Petri in Rom. Aber das Wesen des Christentums war ihm ein durchaus gegenwärtiges Gut, der frohe feste Besitz der Liebe seines Gottes im Glauben («glaubst du, so hast du») und die aus der Freude und Seligkeit dieses Gottesbesitzes fliesssende Liebe zum Bruder in aller seiner Not. Ein Mann des Mangels und der Sehnsucht ist Luther nicht gewesen.

Diese bleibenden Zentralgedanken Luthers von Glaube und Liebe gilt es wohl zu unterscheiden von dem zeitgeschichtlichen Beiwerk dieser Schrift. Das Zeitgeschichtliche und Vergängliche liegt nicht nur darin, dass Luther die unerschöpfliche und umfassende Aufgabe der Bruderliebe hier auf die Pflicht des rücksichtsvollen Gehorsams unter die als falsch erkannten kirchlichen Ordnungen einschränkt, sondern vor allem darin, dass Luther sich durch seinen leidenschaftlichen Kampf gegen die Aeusserlichkeit der kirchlichen Moral zum andern Extrem, nämlich zu einer künstlichen Isolierung und Ueberschätzung der reinen Gesinnungsinnerlichkeit des Glaubens verleiten lässt, als würde die Glaubensgerechtigkeit im Herzen den Christen von der sittlichen Aktivität dispensieren. Wie gründlich verkehrt es wäre, Luther bei dieser Einseitigkeit behaften zu wollen, zeigt zwar allein schon der Sermon von guten Werken, zeigen viele in seinem Geist gehaltene Stellen der «Freiheit eines Christenmenschen» und zeigt, recht verstanden, der lutherische Begriff des freien Pflichtgehorsams, dessen Freiheit die Pflicht nicht aufhebt, sondern zur Voraussetzung hat. Gleichwohl gibt die wiederholte Proklamierung der Sattheit und Selbstgenügsamkeit des Glaubens in dieser Schrift zu einem Missverständnis Anlass, dem Luthers Nachfolger vielfach erlegen sind. Es kommt von dieser Sattheit und Selbstgenügsamkeit des Glaubens zu keiner kraftvollen Energie in der Entfaltung der sittlichen Lebenspflichten und in der Arbeit an allen Widerständen der Welt. Es liegt hier mindestens ein Schein des Quietismus vor, und der von Luther sonst so leiden-

schaftlich bekämpfte religiöse Egoismus droht an diesem Punkt sich wieder einzunisten. Alles das hängt zusammen mit dem gewaltsam konstruktiven Charakter dieser Schrift, ihrer künstlichen Trennung des innerlichen Menschen vom äusserlichen, der Religion von der Moral. Das war nicht Luthers wirkliche Absicht; durfte er sich doch rühmen, gerade das Band von Religion und Moral als Erster neu entdeckt zu haben. Sein ganzer Sermon von guten Werken preist den Glauben als Quelle und Kraft des sittlichen Handelns. Man muss darum Luther durch Luther auslegen, durch Luther korrigieren, und so gewiss die Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen einen Höhepunkt in Luthers religiösem Schaffen bedeutet, sie zeigt nicht den ganzen Luther, der denn doch ein ganz anderer Freiheits k ä m p f e r und Held der sittlichen Energie gewesen ist.

V. Das Neue Testament und der Römerbrief. 1522.

Im September 1522 erschien Luthers Neues Testament deutsch, die gewaltigste aller seiner Kampf- und Befreiungsschriften, die klarer als irgend ein anderes Dokument dem deutschen Volk den Abstand des Vulgärkatholizismus vom Christentum der Urzeit enthüllen sollte. Luther, der sie ohne alle gelehrten Kommentare herausgab, vertrauend der selbsteigenen Kraft des Gotteswortes, wollte doch durch kurze einleitende Vorreden andeuten, was dies Neue Testament und seine einzelnen Bücher hauptsächlich wollen, unter welchem Hauptgesichtspunkt man sie lesen solle. Er lebte damals ganz in den paradoxen und einseitigen Gedanken der «Freiheit eines Christenmenschen»; in der Leidenschaft des Kampfs mit Papst und scholastischen Theologen hatte sich ihm zuletzt das ganze Wesen des Katholizismus zur Gesetzesreligion verdichtet, der er seine reine Gnadenreligion entgegenhielt, als hätte nicht gerade die Karrikatur katho-

lischer Gnadenbotschaft im Ablass ihn erstmals in den Kampf getrieben, und als wäre er nicht der Mann gewesen, der seine Deutschen zuvor gelehrt hätte, was gute Werke seien vor Gott. Gesetz und Gnade, Gebote und Verheissungen, wie die «Freiheit eines Christenmenschen» es formuliert, das war jetzt für Luther das Entweder-Oder, die einzige Kategorie seines Denkens in diesem auf das Herausstellen der allerletzten und tiefsten Grundpositionen gerichteten Bestreben. Nun, genau so hatte 15 Jahrhunderte zuvor Paulus den Gegensatz des Christentums und Judentums sich und seinen Gemeinden klar gemacht, mit gleicher Einseitigkeit und dennoch mit gleichem Tiefblick für das letztlich Wesentliche. Beiden hatte sich die zentrale Frage zuletzt so gestellt: Leben wir von Gottes Gnaden und Gaben, oder leben wir von unseren Leistungen und Verdiensten?. Eins oder das andere, es gibt keine Vermittlung! Dass Luther den Gegensatz so rein und scharf herausarbeitet, das weist darauf zurück, wie ernst er selbst es mit dem göttlichen Gesetz genommen hat. Es ist die eigene alte Position, es ist ein Teil seines eigenen alten Wesens, gegen den sein leidenschaftlicher Widerspruch sich richtet. An der Forderung war ihm zuerst das Absolute aufgegangen; sie hatte ihn in die Unruhe und die Sehnsucht getrieben; sie war für ihn der Wegweiser, freilich zuweilen auch das Hindernis gewesen für das selige Ergreifen der göttlichen Gnade. Aber seitdem er diese göttliche Gnade nun besitzt, weiss er sich ganz und für immer von ihr ergriffen und getragen, ist selig in seinem Christus allein und möchte die ganze Welt zu seiner Freiheit und Seligkeit emporheben. Dazu soll ihm die neu entdeckte und verdeutschte Bibel helfen; sie hilft aber nur, wenn man sie als Buch des lutherischen Christus- und Gnadenglaubens liest. Die Bibel, voran das Neue Testament, kein Gesetzbuch, sondern Buch des Evangeliums! das muss darum dem Herzen jedes Bibellesers tief eingeprägt werden.

Luthers Vorrede zum Neuen Testament[1]) hat nur diesen einzigen Gedanken. Es ist der Gegensatz des

[1]) Erl. 63, 108—115; Br. 7, 10—13 (Vorrede von 1545); B. 534 ff.; Be. 231—237.

Evangeliums zum Gesetz, des Neuen zum Alten Testament. Das Alte Testament ein Buch, in dem Gottes Gesetz und Gebot, sowie die Geschichte derer, die dieselben gehalten oder nicht gehalten haben, geschrieben stehen; genau so, ja noch kürzer, prägnanter wird es die Vorrede zum Alten Testament von 1523 formulieren. Das Neue Testament dagegen das Buch des Evangeliums und der Verheissung Gottes, auch die Geschichte derer, die daran glaubten oder nicht glaubten; «Gnadenbuch», sagt die Vorrede zum Alten Testament, im Gegensatz zum Gesetzbuch. Das griechische Wort «Evangelium» verdeutscht Luther mit «gute Botschaft, gute Märe, gute neue Zeitung»; es ist die Zeitung von dem rechten David, der mit Sünde, Tod und Teufel gestritten und sie überwunden hat und damit alle von Sünde, Tod und Teufel Gefangenen erlöst hat, wofür wir Gott singen, danken und loben und ewig fröhlich sind. Die kriegerischen Bilder, die Luther hier verwendet, kommen dem tapfern Mann so recht von Herzen; David, der Sieger über den grossen Goliath, Christus, Gottes und Davids Sohn, der Ueberwinder von Sünde, Tod, Teufel und Hölle — das ist Luthers Lebenselement. Freilich legt ihm dann das Wort «Testament» juristische Analogien nahe: der sterbende Christus vermacht den Gläubigen all sein Gut, sein Leben, seine Gerechtigkeit und Seligkeit. Der Effekt ist beide Male der gleiche: Lachen von Herzensgrund und ewige Freude. Man vergleiche damit Luthers Lied: «Nun freut euch, liebe Christen gmein», wo der kriegerische Ton noch kräftiger alle Jurisprudenz verscheucht hat. Schon die Thesen zeigten am Schluss das Bild des Christushauptes, das den Seinen durch Strafen, Tod und Hölle vorangeht, Das ganze altchristliche Dogma vom wahren Gott und wahren Menschen ist dabei die Voraussetzung; aber das Herz Luthers hängt an dem e i n e n, an dem Heldenkampf, den der Christus für seine Gläubigen siegreich durchgekämpft hat mit all den Gewalten, die ihnen das Leben so schwer machen wollen.

Man achte hier auf den streng geschichtlichen und objektiven Charakter des Erlösungswerkes bei Luther. In dem Lied «Nun freut euch, liebe Christen gmein»,

kann Luther singen: «da bist du selig worden», da, damals, als der Held Christus den Todeskampf für dich bestand. Es ist eine Geschichte, die sich abspielte ohne uns und längst vor unserem Dasein, gerade wie der Sieg Davids über den grossen Goliath. Allein für Luthers Glauben wird diese Geschichte recht eigentlich zum Gegenwartserlebnis; der Gläubige, der sich selbst immer noch im Kampf weiss mit Sünde, Tod und Teufel, erlebt mit lebendigster, persönlicher Ergriffenheit den Kampf seines Christus mit diesen Gewalten und vernimmt die neue gute Zeitung wie eine Siegesbotschaft aus der Gegenwart. Man wird an ein dichterisches Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen erinnert, aber der Glaube ist weit mehr als dichterisches Erleben; steht doch für ihn Leben oder Tod dabei in Frage und handelt es sich um meine persönliche Seligkeit. Jedenfalls ist der Glaube, wie ihn Luther versteht, kein verstandesmässiges Fürwahrhalten längst vergangener Geschichten, sondern ein höchst gegenwärtiges Erleben des ganzen Gemüts, ein persönliches Mitdabeisein, das denn auch die überquellende Gegenwartsfreude zur Folge hat. Unsere steifen theologischen Begriffe kommen schwer an Luthers Christusglauben heran.

Ist bis dahin das Wesen des Neuen Testamentes durch den Gegensatz zum Alten klar geworden, so sind nun doch die Verbindungslinien hinüber und herüber zu ziehen. Das Alte Testament ist doch nicht bloss Gesetzbuch; es enthält selber eine Menge Verheissungen von Christus, seinem Kampf und Sieg, von 1. Mos. 3 an durch alle Propheten, und ebenso haben Christus im Evangelium, Petrus und Paulus viele Gebote und Lehren gegeben und das Gesetz ausgelegt, sodass das Neue Testament nicht bloss ein Gnadenbuch zu sein scheint. Allein weit entfernt davon, deshalb seine Antithese zu ermässigen, kämpft Luther nur umso leidenschaftlicher dagegen, dass man aus Christus einen Moses, aus dem Evangelium ein Gesetzbuch mache. «Das Evangelium fordert nicht unsere Werke, damit wir durch sie fromm und selig werden, vielmehr es verdammt diese Werke. Sondern es fordert den Glauben an Christus, den Glauben,

dass dieser für uns Sünde, Tod und Teufel überwunden hat.» Man vergleiche damit die zweite These in Zwinglis Schlussreden: «Summa des Evangeliums ist, dass unser Herr Christus Jesus, wahrer Gottessohn, uns den Willen seines himmlischen Vaters kundgetan und mit seiner Unschuld vom Tod erlöst und Gott versühnt hat.» Gerade dieses «Sowohl als auch» widerstrebt Luther, der im Entweder-Oder zu leben gewöhnt ist.

In drei Ansätzen ringt er mit dem Problem der neutestamentlichen Gebote. 1. Ihre blosse Kenntnis hilft uns nichts, so wenig als die blosse Kenntnis der Werke und Geschichte Jesu. Uns hilft erst das, wenn die Stimme kommt, die sagt: «Christus ist dein eigen mit Leben, Lehren, Werken, Sterben, Auferstehen und mit allem, was er ist, hat, tut und vermag.» 2. Während Moses in seinen Büchern als Gesetzesschreiber und -Treiber treibt, dringt, droht, schlägt und greulich straft, locken die Männer des Neuen Testamentes freundlich mit Ermahnen, Flehen, Bitten, zum Zeichen, dass das Evangelium nicht ein Gesetzbuch, sondern recht eigentlich eine Predigt von den Wohltaten Christi ist. 3. Ist so dem Gläubigen kein Gesetz gegeben und wird er allein durch seinen Glauben gerecht, so hat er doch seinen Glauben mit Werken zu beweisen und brechen die Werke notwendig aus dem Glauben aus. «Der rechte Glaube kann sich nicht halten; er beweist sich, bekennt und lehrt das Evangelium vor den Leuten und wagt sein Leben dran. Und alles, was er lebt und tut, das richtet er auf des Nächsten Nutzen, ihm zu helfen; nicht nur damit dieser auch zu derselben Gnade komme, sondern auch mit Leib, Gut und Ehre, wie er sieht, dass Christus ihm getan hat, so folgt er Christus nach.» Deshalb hat Christus seinen Jüngern zum Abschied kein anderes Gebot als die Liebe gegeben; an der Liebe soll man seine Jünger erkennen. «Wo die Werke und die Liebe nicht herausbrechen, da ist der Glaube nicht rechter Art, da haftet das Evangelium noch nicht, da ist Christus nicht recht erkannt.» Das ist hier schärfer formuliert als in der «Freiheit eines Christenmenschen». Luther versagt lieblosen Gläubigen die Anerkennung als Christen. Und wundervoll ist sein

Bild vom Ausbrechen der Liebe aus dem Glauben. Das ist kein dogmatischer Glaube, das ist der Glaube als froher Gottesbesitz. Luther hat die höchste christliche Position eingenommen. Das Gesetz liegt tief unter ihm; das neue Leben quillt frei und innerlich aus dem Gottesbesitz im Glauben hervor und schafft zum Heil der Brüder.

Ueberraschend ist jedoch der Schluss der Vorrede. Luther stellt ein Kriterium für den neutestamentlichen Kanon auf, er will vom Unterschied der biblischen Bücher und welches die besten Bücher sind, reden. Warum auf einmal diese neue Bibelkritik? Weil Luther instinktiv spürt, dass seine Charakteristik des Neuen Testaments nicht für alle Bücher desselben in gleichem Masse zutrifft, für manche geradezu versagt. Sie trifft ganz zu für das Johannesevangelium und den ersten Johannesbrief, für die Paulusbriefe, besonders die an die Römer, Galater, Epheser, für den ersten Petrusbrief, wir würden heute sagen: für die paulinische und unter paulinischem Einfluss stehende Literatur des Neuen Testaments. Luther nennt diese Schriften Kern und Mark unter allen Büchern; man finde hier die rechte Art des Evangeliums: wie der Glaube an Christus Sünde, Tod und Hölle überwindet und Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit gibt. Weit unter dieser Höhe stehen für ihn die drei synoptischen Evangelien, die zwar viele der Werke Christi erzählen, aber wenig Worte — das will sagen: wenig Worte von Christus dem Heiland und von der Seligkeit allein aus Glauben — enthalten, während Johannes wenig Werke Christi erzählt, aber viel von seiner Glaubenspredigt schreibt. Zu unterst stellt Luther Schriften wie den Jakobusbrief, «eine rechte stroherne Epistel, denn sie gar keine evangelische Art an sich hat». Die nähere Begründung gibt Luthers Vorrede zum Jakobusbrief[2]), welche den Schlussgedanken dieser Hauptvorrede überhaupt weiter ausspinnt. Jakobus, heisst es da, erteilt im Widerspruch zu Paulus und zur ganzen übrigen Schrift den Werken die Gerechtigkeit zu und gedenkt in seiner langen Christenlehre nicht einmal des Leidens,

[2]) Erl. 63, 156 f.; Br. 7, 20 f.; B. 541; Be. 2, 53 ff.

der Auferstehung, des Geistes Christi, während doch das das rechte Amt eines Apostels ist: von Christi Leiden und Auferstehung zu lehren und damit den Grund des Glaubens zu legen. Darin stimmen nach Luther alle rechten heiligen Bücher überein, dass sie allesamt Christus predigen und treiben. «Auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal die ganze Schrift Christum zeigt und Paulus nichts als Christum wissen will. Was Christum nicht lehrt, das ist nicht apostolisch, wenngleich Petrus oder Paulus es lehrten. Umgekehrt was Christum predigt, das wäre apostolisch, wenngleich Judas, Hannas, Pilatus oder Herodes es täten.»

Das ist Luthers kühne Bibelkritik, von ihm selbst in spätern Ausgaben des Neuen Testaments gelegentlich gemildert, aber schon seinen Zeitgenossen, auch den reformierten Zürchern, ein eigentliches Aergernis. Es scheint kaum möglich, sich rücksichtsloser über geltende Urteile der Tradition und alte kirchliche Gewohnheiten hinwegzusetzen, innerhalb des Gotteswortes selbst kühner und freier Gold und Edelsteine von Stroh und Stoppeln zu unterscheiden und den Wert der Sache für unabhängig zu erklären von allen altheiligen Autoritäten, um deretwillen bis dahin die Sache für göttlich gehalten worden war. Und doch muss die streng religiöse, ja dogmatische Eigenart dieser Bibelkritik Luthers im Unterschied von aller wissenschaftlichen Bibelkritik, wie der Humanismus sie erstmals anbahnte, wohl im Auge behalten werden. Luther fragt nicht: was ist wissenschaftlich als gesichert, als echt oder unecht, als alt oder jung, als glaubwürdig oder tendenziös erweisbar? Er arbeitet überhaupt gar nicht mit wissenschaftlichen Methoden und Kategorien. Luther tritt an das Gotteswort, das ihm als Autorität schon überliefert war, mit den ganz persönlichen Fragen und Nöten seines Herzens und Gewissens heran und sucht dafür befreiende, erlösende, tröstende Antwort. Da helfen ihm nun keine Wunderwerke und keine Moralgebote, da hilft ihm einzig das Wort von Christus als unserem Heiland, von Gottes Gnade und Vergebung, vom Glauben, der diese Gnade

ergreift und durch die sie selig wird. Christus treiben, das heisst für ihn: uns Christus als Heiland zeigen, nichts anderes. Es ist, wenn man will, der grösste Subjektivismus, der bei dieser Bibelkritik Luther die Wege weist. Luther sucht im Neuen Testament den Gott, der ihm aus seiner Not helfen kann, und findet ihn bei dem Christus, wie ihn Paulus und Johannes verkünden. Den ergreift er, auf den verlässt er sich; er will und kann von keinem andern wissen, er verwirft jeden andern Christus. Und daran bewährt sich noch einmal die eingangs hervorgehobene grandiose Einseitigkeit des Bibelverständnisses Luthers. Er will, dass seine Deutschen die Bibel lesen und sich durch die Bibel von Rom befreien lassen, aber sie sollen sie auch so lesen, wie er selbst sie las, mit seinen Augen, gerichtet auf das e i n e, den Christus, der für uns Sünde, Tod und Hölle überwand und uns frei und froh macht für ewig. Als Gnadenbuch, als Evangelium, nicht als Gesetzbuch. Und darin wird Luther letztlich immer wieder Recht behalten. Der Ewigkeitswert der Bibel liegt doch einzig darin, dass sie uns frei, froh, gesund und tapfer macht. Wir wollen die frohe Botschaft heraushören, die uns Gott schenkt, und seine Liebe. Das soll der Segen der Reformation bleiben für uns.

Die Vorrede zum Neuen Testament und die Vorrede zum Römerbrief[3]) ergänzen sich gegenseitig; die erste stellt in die Mitte, was Gott durch Christus tat, die zweite handelt vom Erlebnis des Heils in der gläubigen Seele. Wenn Luther den Römerbrief das eigentliche Hauptstück des Neuen Testaments und das allerlauterste Evangelium nennt, so erinnern wir uns, wie er selbst durch die Vorlesung über den Römerbrief ganz besonders tief in die neue Erkenntnis der Religion hineindrang. 1521 hatte dann Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner Loci die Grundbegriffe des Römerbriefs ganz in Luthers Geist erklärt: von menschlicher Kraft und freiem Willen, von der Sünde, vom Gesetz, vom Evangelium, von der Gnade, von der Rechtfertigung und dem Glauben, von Liebe und Hoffnung. Jetzt macht sich Luther selbst daran, in dieser

[3]) Erl. 63, 119—138; Br. 7, 14—20; B. 537—540; Be. 2, 37—53.

Vorrede klar und kurz seinen Bibellesern zu sagen, was Paulus mit den Worten: Gesetz, Sünde, Gnade, Glaube, Gerechtigkeit, Fleisch und Geist meint. Indem er davon redet, entwickelt er die Grundgedanken seiner eigenen Religionslehre.

Unter dem Titel: «Vom Gesetz» entwickelt er sein neues Ideal des absoluten Guten. Gut im Sinn der göttlichen Forderung ist allein, was aus dem Herzensgrund mit freier Lust und Liebe zum Guten, ohne Furcht und Zwang, auch ohne alle Lohnsucht hervorbricht. Paulus nennt ja das Gesetz geistlich; es will mit einem geistlichen Herzen geliebt und erfüllt sein. Das Gesetz erfüllen heisst: mit Lust und Liebe seine Werke tun, frei, ohne des Gesetzes Zwang, göttlich und fromm. Wie unermesslich hoch steht dies Ideal über der Durchschnittsmoral der Menschen, die sich mit äussern Werken begnügt, ohne nach dem Herzensgrund, der reinen und freien sittlichen Gesinnung, zu fragen, und die meint, was aus Furcht vor Strafe oder aus Liebe zum Lohn geschieht, sei bereits gut! Wir sagen es immer wieder: hier und nirgends sonst muss Luther, muss die Reformation verstanden werden, wenn sie recht verstanden werden will. Luther ist vom Absoluten in Gestalt der göttlichen Forderung so getroffen worden wie kein Katholik vor ihm. Er wurde Reformator dadurch, dass ihm ganz neu aufging, was gut ist, und was Gott, der Gute, vom Menschen will.

Das neue absolute Ideal schliesst für Luther die Erkenntnis ein, dass es etwas anderes ist, Gesetzeswerke zu tun aus freiem Willen und eigenen menschlichen Kräften und das Gesetz selbst zu erfüllen. Das erste ist wohl möglich, aber auch wertlos vor Gott; Werke, die aus Herzensunlust und Gesetzeszwang geschehen, sind verloren und unnütz. Sie machen auch das Herz nicht besser, da der Weg zum Guten nicht durch die Werke zum Herzen, sondern aus dem Herzen zu den Werken geht. Das Herz inwendig gut machen kann allein Gott selbst mit seinem Geist. Der heilige Geist gibt nach Paulus die Lust freier Liebe ins Herz, er schafft ein freies Herz, wie das Gesetz es fordert. Allein der naheliegende Schluss,

Luthers Theologie müsse deshalb Geisttheologie sein, ist falsch. Luther bleibt nicht bei der Wunderkraft des heiligen Geistes stehen; was ihn so froh macht, das ist vielmehr, dass er den Weg zeigen kann, wie einer zum Geist Gottes kommt. Der Geist wird uns in, mit und durch den Glauben an Jesus Christus gegeben; der Glaube bringt aus Christi Verdienst den Geist, macht darum allein gerecht und erfüllt das Gesetz, also dass aus dem Glauben die guten Werke hervorgehen. Und wie der Glaube entsteht, das glaubt Luther zu wissen: durch Gottes Wort, durch das Evangelium von Christus. Klare Glaubenstheologie, nicht mysteriöse Geisttheologie vertritt Luther. Er hat über diesen Punkt ganz ausserordentlich klar gedacht. Natürlich ist ihm die Erlösung ein Wunder Gottes im Menschenherzen, aber den Weg zu diesem Wunder im Glauben zu kennen, das macht nach Luther den Christen und erst recht den Theologen aus.

Folge davon ist, dass nun der Unglaube im Grunde des Herzens als das tiefste Wesen der Sünde erscheint. Wenn das Gute aus der Tiefe des Herzensgrundes hervorquillt, so muss auch sein Gegenteil, die Sünde, im Herzensgrund wurzeln, und alle äusserlich sündigen Werke sind nur die Erscheinungen des inwendigen Bösen. Das liesse freilich auch die Deutung des Grundwesens der Sünde auf Selbstsucht oder Sinnlichkeit zu; Luther will nun aber einmal die Wurzel des Bösen wie des Guten religiös verstehen, dafür ist er Schrifttheologe, denn die Schrift findet im Grund des Herzens den Unglauben als die Wurzel und Hauptquelle aller Sünde. Natürlich nicht im dogmatischen Sinn als Unglaube gegen Christus oder eine Christuslehre, sondern einfach als Misstrauen gegen Gott und Gottes Offenbarung, wie z. B. Adam und Eva im Paradies aus Unglauben in ihre Sünde fielen. Ohne Gewalttätigkeit geht ja diese Stempelung des Unglaubens zur Ur- und Grundsünde bei Luther schwerlich ab. Man erkennt hier sein Streben nach Vereinheitlichung der guten wie der bösen Seelenkräfte, zugleich aber auch seine tiefe Entdeckung, dass nichts das ganze Wesen so von Grund aus bestimme und verändere wie die Herzensstellung zu Gott.

Der neuen Verinnerlichung des Guten und Bösen im Menschenherzen entspricht die Verinnerlichung der Gnade im Herzen Gottes. Es gilt zwischen «Gnade» und «Gnadengaben» zu unterscheiden. Die Gnade ist nach Luther Gottes Huld oder Gunst, die er uns gegenüber in sich trägt, wir würden heute sagen: Gottes Liebeswillen, mit dem uns Gott ein für allemal für ganz und voll gerecht erklärt. Es ist etwas Absolutes, in sich Geschlossenes und Ganzes: Gottes Gnade teilt und stückt sich nicht, sondern nimmt uns ganz und gar in seine Huld auf. Anders die Gaben Gottes, speziell die Geistesgabe; die kommt stückweise und unvollkommen, muss täglich zunehmen in uns, steht in beständigem Kampf mit den Resten der bösen Lüste und Sünden. Darauf ist kein fester Verlass, während wir auf Gottes Huld trauen und bauen können. Auf die Frage: woran erkenne ich denn Gottes Huld gegen mich? gibt Luther die Doppelantwort: Wir glauben ja an Christus, unsern Fürsprecher und Mittler bei Gott, und wir haben schon des Geistes Anfang in uns. Ja, als echter Dogmatikus stempelt er diesen Erkenntnisgrund der göttlichen Gnade gleich zum Realgrund für Gott selbst, also dass Gott uns «um Christi willen und weil wir des Geistes Anfang haben», gnädig ist. So naiv dogmatisch hat Luther wirklich gedacht, er, der doch wenige Sätze zuvor umgekehrt in der freien Huld Gottes für uns den Grund sah, warum Gott geneigt wird, Christus und den Geist mit seinen Gaben in uns zu giessen. Es ist doch dem ganzen augustinischen Katholizismus gegenüber eine befreiende neue Position, die Luther hier vertritt. Die katholische Gnadenlehre ist wesentlich Geist- und zwar Sakramentsgeisttheologie; der Fromme geniesst im Geist freilich den gegenwärtigen Gott, jedoch wie Luther hier andeutet, stückweise, unvollkommen, in ewigen Schwankungen, Verlusten, Wiedergewinnungen also, dass niemals ein festes, frohes Vertrauen das letzte Wort behalten kann. Diese Geistgnade hat Luther nie auch nur von ferne geleugnet; glaubt er doch im Gegenteil, im Glauben den sichern Weg zu kennen, der zum Gewinn dieser Geistgnade führt. Allein unser festes frohes Vertrauen steht nicht auf dürftigen Anfängen des Geistes in

unsern Herzen, sondern auf Gottes Gnade und Huld, die allen Schwankungen unseres Seelenlebens unabhängig gegenüber steht und aus Christus und seinem Erlösungswerk klar und unverwüstlich zu uns redet. Das letztere sagt uns Luther in der Vorrede zum Neuen Testament klarer als an dieser Stelle; es müssen beide Vorreden ineinander gearbeitet werden, dann erhellt erst der gewaltige Fortschritt von der augustinischen Position zu Luthers Gnadenglauben.

Prächtig ist dann Luthers kurze Erklärung des Glaubens. Er beleuchtet seine wahre Art am Gegenbild, seiner Karrikatur. Es gibt einen Glauben, den sich der Mensch aus eigenen Kräften selbst zurechtlegt, eine menschliche Erdichtung, die nie bis zum Herzensgrund hineindringt und keine Besserung des Lebens zur Folge hat. Ist es nicht, als sähe Luther voraus, was in seiner eigenen Kirche aus seinem Glauben werden sollte? Aber das ist nicht der Glaube, für den Luther kämpft. «Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott und den alten Adam tötet, aus uns ganz andere Menschen in Herz, Gemüt, Sinn und allen Kräften macht und den heiligen Geist mit sich bringt.» Also nichts Verstandesmässiges, kein Kopfglaube, sondern ein Erlebnis des ganzen Menschen, der mit allen Seelenkräften von Gott ergriffen wird. So oft Luther hier den heiligen Geist einführt, deutet er auf das geheimnisvolle göttliche Wunder in diesem Erlebnis hin: kein Mensch kann sich den Glauben geben, Gott allein schafft ihn und kommt selbst mit dem Glauben in unsere Seele. Das Wie? auf welchem äusserm Weg? lässt Luther hier auf sich beruhen; er hat das an vielen andern Stellen deutlich genug gezeigt. Hier kommt es ihm nur darauf an, zwei sichere Kennzeichen des Glaubens aufzustellen, wir könnten sagen: seine religiöse und seine sittliche Wirkung. «Der Glaube ist eine lebendige verwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiss dass er tausendmal drüber stürbe. Solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen», Worte, wie sie niemand ausser Luther schreiben konnte, in denen er sein Innerstes offenbart. Aber der

Glaube ist auch — Luther stellt es hier sogar voran — «ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding; es ist unmöglich, dass er nicht ohne Unterlass Gutes wirken sollte. Er fragt gar nicht, ob gute Werke zu tun sind; ehe man fragt, hat er sie schon getan und ist immer im Tun.» Durch den Glauben «wird der Mensch ohne Zwang willig und voller Lust, jedermann Gutes zu tun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und Lob, der einem solche Gnade erzeigt hat. Daher ist es unmöglich, Werk und Glauben zu scheiden, ja so unmöglich «wie Brennen und Leuchten vom Feuer nicht geschieden werden kann». Scharfe Worte gegen unnützes Glaubensgeschwätz folgen auf diese Prachtstelle vom göttlichen Glauben.

Es klingt hier doch anders als in der «Freiheit eines Christenmenschen». Dort hatte Luther noch die katholische Vielgeschäftigkeit des kirchlichen und asketischen Werktreibens vor Augen und stellte ihr die Ruhe und Gelassenheit seines Glaubens gegenüber, der an Gott genug hat und keines Gesetzeswerkes bedarf. Das konnte zu einem Schein des Quietismus führen; es fehlte das Aufzeigen der sittlichen Energie des Glaubens, wie es der Sermon von guten Werken versucht hatte. Hier dagegen ist Luther bereits müde des vielen leeren Geschwätzes von einem Glauben, der alles beim Menschen im Alten lässt und nichts bessert im Leben. Gegen diesen werklosen faulen Glauben entbrennt sein ganzer Zorn; im Gegensatz zu ihm preist er hier den göttlichen Glauben, der ohne Unterlass Gutes wirkt und in Werken ausbricht, wie das Feuer brennen muss. Luther hat jenen Mittelpunkt des ganzen Innenlebens erfasst, da Religiöses und Sittliches eine Einheit bilden und der Gottesbesitz sich sofort als Kraft und Energie nach aussen entfalten muss. Es war nicht Calvin nötig, um die Protestanten das zu lehren, wenn auch Calvin wohl klarer und schärfer als die meisten Lutheraner die sittliche Verpflichtung und Verantwortung des Glaubens verstand. Aber Calvin wurde durch seine Erkenntnis tief in die neue Gesetzlichkeit geführt. Bei Luther bleiben wir fest auf dem Gnadenboden; das Gute strömt wie eine höhere Natur aus den

innern Gotteskräften der gläubigen Seele heraus, es ist wirklich der neue freie Mann, der im Guten heimisch geworden ist und seine Freude daran hat. «Das Gute tut nur, wer nicht anders kann.» Wie gesetzlich schreibt Calvin von der schweren hohen Aufgabe der Bruderliebe, wie frei und naturwüchsig strömt sie hier bei Luther aus dem Glauben heraus!

Kurz ist die nun folgende Erklärung der Rechtfertigung bei Paulus. «Gerechtigkeit, das ist nun solcher Glaube.» Der Glaube, will Luther sagen, ist die rechte normale Grundstellung des Menschen vor Gott. Der Gläubige gibt Gott seine Ehre und bezahlt ihm, was er ihm schuldig ist, und er dient zugleich den Menschen willig, womit er kann, und bezahlt auch damit jedermann. Deutlich hat Luther die populäre Definition der Gerechtigkeit vor Augen: suum cuique, jedem, Gott und den Brüdern, was ihnen gehört! Im Sermon von guten Werken und in der «Freiheit» begegnet man verwandten Gedankengängen, jedoch ohne diese feine Zusammenfassung der beiden Seiten. Nicht so leicht verständlich ist der Eingang: diese Gerechtigkeit werde Gottes Gerechtigkeit genannt, weil Gott sie gebe und um Christi, des Mittlers willen als Gerechtigkeit anrechne. Also eine justitia imputata, die doch in der Folge sich als justitia inhaerens äussert? Man vermisst hier übersprungene Gedankengänge. Im Grund fällt doch das Undogmatische der ganzen Redeweise Luthers gerade hier besonders auf. Von der fremden, der äusserlichen, der bloss zugerechneten Gerechtigkeit hatte er in seiner Vorlesung zum Römerbrief viel paradoxe Worte gesprochen. Hier klingt alles höchst einfach, so wie es schlichte Bibelleser verstehen können. Gewiss steht das Dogma von der stellvertretenden Genugtuung Christi auch hier im Hintergrund; aber was Luther vorträgt, ist der höchst einfache Gedanke, dass der Mensch im Glauben in die rechte Herzensstellung zu Gott und den Brüdern tritt und darin lebt. Und am Ende war jenes komplizierte Dogma eben der für Luther notwendige Weg, um zu dieser einfachen Position zu gelangen.

Zuletzt ein kurzes Wort über Geist und Fleisch,

hauptsächlich um ein weit verbreitetes Missverständnis abzuwehren. Der Katholik denkt bei Fleisch vorzüglich an die Unkeuschheit, bei geistlich an die hohen und heiligen Werke im Dienst der Kirche oder der Askese. Luther dagegen will wie Paulus im Galaterbrief unter Fleisch alles Selbstsüchtige und natürlich Verdorbene verstehen, ganz besonders den Unglauben, diese Wurzel der Sünde, die falsche Grundstellung des Herzens zu Gott, aus der ja doch die andern äusserlichen Sünden fliessen. Geistlich dagegen ist ihm jede kleine alltägliche Pflichterfüllung, die aus der rechten innern Verfassung des Herzens quillt. Populär stellt er schliesslich das selbstsüchtige und diesseitige Treiben des natürlichen Menschen dem auf Gott und die Ewigkeit gerichteten höhern Streben als Fleisch dem Geist gegenüber. Das kann wieder der einfachste Bibelleser verstehen.

Ob das alles ganz korrekt paulinisch gedacht ist, liesse sich da und dort in Frage stellen, aber gewiss ist alles grundlutherisch gedacht. Und in der Hauptsache verstand er seinen Paulus, wie ein echter geistiger Bruder seinen Bruder versteht. Die ganze christliche und evangelische Lehre fand Luther im Römerbrief des Paulus zusammengefasst. Einseitig gewiss, ja auf Kosten Jesu und seiner Worte. Aber eins ist deutlich: Luther dringt auf allen Gebieten zum Absoluten und Innerlichsten vor, er will sich nicht Gott entziehen, er hält ihm stand und ringt mit ihm, bis er überwunden ist von seiner Gnade. So soll nach Luther ein ehrlicher Christ seine Bibel lesen, mit feinem zartem Gewissen, mit ganzem tiefem Ernst. Da treten dann von selbst alle biblischen Nebensachen, alles, was bloss für Zeiten bestimmt war, ganz in den Hintergrund. Die Bibel wird als Ewigkeitsbuch für die Menschen aller Zeiten erfasst und verstanden. Darin gerade fand sich Luther mit Paulus zusammen. Wie bei Paulus, war sein Sinn jederzeit auf das Zentrale, auf das allein Notwendige und Wesentliche gerichtet. Ein solches Bibelverständnis kann an tausend Stellen fehlgreifen und trifft dennoch in der Hauptsache den Nagel auf den Kopf. Luther las

die Bibel mit Herz und Gewissen als das Buch der absoluten, das innerste Herz ergreifenden Forderung Gottes, und eben darum als das Buch der Gnade und Vergebung und des festen, freudigen Vertrauens. Selig heute noch, wer so seine Bibel lesen, verstehen, erleben darf!

VI. Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. 1523.

Der Widerspruch der mittelst Zwang und Gewalt sich durchsetzenden Rechtsordnung des Staates zu der evangelischen Ethik der Liebe und Leidsamkeit kann keinem ehrlichen Denker entgehen, der auch nur einmal vom Absoluten, wie es in der Bergpredigt Jesu sich Ausdruck verschafft, wirklich getroffen worden ist. Das Problem war noch verhältnismässig einfach, solange der Staat ein Heidenstaat war, der die Christen ächtete und verfolgte; wenn ihm die Christen unter diesen erschwerenden Bedingungen trotzdem Gehorsam leisteten, bewährten sie gerade ihre christliche Geduld und Feindesliebe. Das Problem wurde aber brennend, als das Christentum selber herrschende Religion wurde, als der Heidenstaat christliche Personen auf den Thron und in alle leitenden Stellen bekam, als die Kirche selbst für die Durchsetzung ihres Kirchenglaubens und Kirchenrechts sich der Staatsgewalt zu bedienen begann. Wurde von der einen Seite der Prozess der Verchristlichung des Staates erleichtert durch die Vorbilder des Alten Testaments, die staatsfreundlichen Worte des Paulus und anderer neutestamentlicher Autoren und durch die naturrechtliche Schulung der christlichen Philosophen, so konnte doch jederzeit ein einziger Blick in die Evangelien, sei es die Bergpredigt oder das Zebedaidengespräch, das ganze Bündnis von Staat und Christentum problematisch erscheinen lassen. Bei diesem schwebenden Verhältnis des Für und Wider ging die katholische Kirche klug den Mittelweg; sie

sanktionierte die Staatsmoral und Weltmoral als eine durch Altes Testament und Naturrecht wohlbegründete und für die gegenwärtige Weltlage der Kirche unerlässliche Lebensnotwendigkeit der christlichen Massen, und rettete gleichzeitig das christliche Vollkommenheitsideal, indem sie ihm in der Elite des Mönchtums feste und von der Welt getrennte Organisationen schuf. Unter Verwendung paulinischer Bibelworte (1. Kor. 7) unterschied die spätere katholische Theologie zwischen allgemein verbindlichen Geboten und sogenannten evangelischen Räten, verlegte alle der Staats- und Weltmoral unbequemen evangelischen Forderungen in das zweite Gebiet und tröstete sich damit, dass wenigstens von einzelnen Auserwählten, womöglich vom ganzen Stand der Mönche und Nonnen, die reine Liebesethik der Bergpredigt verwirklicht werde.

Wer so gewaltig wie Luther von der absoluten Forderung Gottes ins Herz getroffen wurde, dem musste diese Unterscheidung von Geboten und von Räten sehr bald hinfällig werden, und musste die Ethik der Bergpredigt ihren jeden Christen allgemein und unbedingt verpflichtenden Charakter wieder gewinnen. In dem Sermo de duplici justitia[1]) 1519, und vor allem im Kleinen[2]) und im Grossen Sermon vom Wucher[3]) 1519 und 1520, hat Luther denn auch den Einwand, Matth. 5, 40 (das Wort vom Hinhalten des andern Backens) sei ein blosser Rat und nicht für jeden Christen verbindlich, gründlich geprüft und ein für allemal die katholische Doppelmoral verworfen. Das Verbot des Widerstandes, erklärt er dort, «ist schlecht ein Gebot, da hilft keine Ausrede», und Gottes Gebot steht höher als Menschenrecht. Es mag unvollkommene kindische Christen geben, die noch nicht so weit sind und, ohne sich Recht zu schaffen, nicht leben können. Die mag man dulden, jedoch es bleibt dabei: das friedliche, reine, himmlische Leben ist für den Christen Pflicht. Man kann es nicht genug betonen: der Mann, der die Losung sola

[1]) W. 2, 145—152; Erl. v. a. 2, 329—339.
[2]) W. 6, 3—8; Erl. 16², 113—117.
[3]) W. 6, 36—60; Erl. 16², 79—110.

fide ausgegeben hat, der tiefsinnige Pauliner, war zugleich in den Geist der Bergpredigt Jesu eingedrungen wie kein zweiter Zeitgenosse und hörte aus allen Worten Jesu nur das Gebot der unbedingten reinen Bruderliebe und Leidsamkeit heraus. Mehr noch, Luther wurde der Verkünder der paulinischen Gnadenbotschaft, weil er von der absoluten Liebesforderung Jesu so scharf getroffen worden war.

Gleichzeitig aber nirgends eine Staat und Recht aufhebende Aeusserung in allen Schriften Luthers! Im Gegenteil: so sehr er den Christen die Rache und Selbstwehr verbietet, — dass Gott gegen die Bösen das weltliche Schwert eingesetzt hat, steht ihm fest. Unrecht soll bestraft, Recht soll geschützt werden auf Erden, nicht bloss durch Gottes Wunderhilfe, sondern durch seine menschlichen Organe, die Obrigkeit. Das sind für Luther einfach Selbstverständlichkeiten, für die es kaum der biblischen Belege bedarf. Und dadurch verschärft sich nun für ihn das Problem gewaltig. Die Christen sollen auf Recht und Gewalt verzichten, und dennoch soll die Staatsgewalt das Recht schützen, — wie verträgt sich beides zusammen? Wie stellt sich der im Reich der Liebe heimische Christ zur staatlichen Rechtsordnung?

Sehen wir recht, so gelangte Luther auf zwei verschiedenen Wegen zur Einstellung des Christen unter die Staatsgewalt. Man möchte sagen: alttestamentlich und neutestamentlich, natürlich und künstlich. So oft er den Dekalog erklärte und an das vierte Gebot herantrat, fand er alle die verschiedenen natürlichen Ueber- und Unterordnungen innerhalb der menschlichen Gesellschaft von Gott sanktioniert, also auch das Verhältnis von Obrigkeit und Untertanen, so gut als dasjenige von Eltern und Kindern, von Hausvätern und Gesinde. «Es muss ein jeglicher regiert und untertan werden andern Menschen», erklärt der Sermon von guten Werken bei Erklärung des vierten Gebots. Solche Naturordnungen sind Gottesordnungen, und Regierende wie Untertanen sollen gegenseitig Gott und den Brüdern dienen in ihrem Stand. Das gilt für die Christen selbstverständlich wie für alle Menschen. Luther zeichnet denn auch hier in wenig

Zügen ein Bild, wie ein christlicher Fürst sein Amt verwalten und vor allem der Liebe nicht vergessen soll. Dass der Untertanengehorsam auf Grenzen stösst, wo Gehorsam Sünde wird, vergisst er nicht einzuschärfen, genau wie er es für den Gehorsam der Kinder gegen die Eltern betont. Es ist alles natürlich, einfach, durch Stand und Beruf eines jeden gegeben. Aber es ist auch göttlich und biblisch, sonst stünde es nicht im Dekalog.

Und doch, derselbe Luther bewegt sich vorher und nachher in weit komplizierteren Gedankengängen. Die Freiheit eines Christenmenschen, wie Luther sie seit der Zeit der Vorlesung über den Römerbrief verstand, bedeutet ja Freiheit von allen Rechten und Geboten, also auch vom menschlichen Staat. Unterstellt sich der Christ der Staatsordnung, so tut er's ungezwungen, aus freier Herablassung, nicht für sich, den Freien, sondern den andern zu liebe, die solche Zwangsordnung noch nötig haben. Staatsgehorsam ist für den Christen nicht Gesetz, sondern freier Liebesdienst. Der Christ folgt damit dem Vorbild Christi, der auch auf seine göttliche Gestalt verzichtete und Knechtsgestalt annahm, uns zu gute. So oft Luther in seinen Gedanken beim Römerbrief oder beim Galaterbrief verweilte, suchte er in dieser Richtung die Lösung des Problems. Auch der Sermon von guten Werken lässt sie deutlich erkennen, da, wo Luther die Frage: Der Christ und die Gesetze, bespricht. Hier wie in der «Freiheit eines Christenmenschen» beruft er sich auf das Beispiel Christi, der, selber als Königskind von allen Steuern entbunden, um Aergernis bei den Menschen zu verhüten, seiner Steuerpflicht nachkommt; der Staat ist von Gott für die Gottlosen, die Nichtchristen geordnet; aus Freiheit und Liebe allein ordnen sich auch die Christen ihm ein. Es leuchtet ein, wie viel künstlicher diese Begründung des politischen Gehorsams der Christen ist im Vergleich zu der an Hand des Dekalogs gewonnenen. Diese Künstlichkeit ist freilich eine Folge des schärferen christlichen Gewissens. Liebesethik und Rechtsethik stossen sich in Luthers Geist. Sein gesunder Menschenverstand sagt ihm: ohne den Rechts- und Zwangsstaat kann die menschliche Gesellschaft, zu der

doch auch die Christen gehören, nicht bestehen. Das Evangelium dagegen trifft ihn mit der Forderung der auf ihr Recht verzichtenden Liebe. Einen Ausweg bahnt er sich schon in den Sermonen vom Wucher: Verzicht auf eigenes Recht, aber rechtlicher Kampf für das des bedrängten Bruders, das wäre kein Widerspruch zur Liebesforderung, das wäre Handeln in ihrem Geist.

Das Bisherige fällt in die theoretische oder programmatische Periode der Reformation, und programmatisch war auch der dringliche Appell Luthers an die weltliche Obrigkeit Deutschlands, — in der Schrift «An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung» — selbsttätig zur Reform der Kirche vorzugehen, kraft ihres gut geistlichen und christlichen Charakters. Von der kirchlichen Hierarchie aufs bitterste enttäuscht, rief Luther in der zu unerträglicher Grösse angewachsenen Not der Christenheit die weltliche Gewalt auf, ein Konzil zu berufen, und mit oder ohne Zustimmung der Geistlichkeit die gen Himmel schreienden Missstände des deutschen Kirchenwesens abzutun, ja er selbst wollte nicht mehr warten auf die Entscheidungen eines künftigen Konzils, er entwarf selbst sein Reformprogramm, «was wohl geschehen könnte und sollte von weltlicher Gewalt oder allgemeinem Konzil» und beschränkte sich dabei nicht auf die speziell kirchlichen Schäden, sondern griff ins Gebiet der weltlichen Gebrechen ein und zählte den Fürsten und Stadtmagistraten auf, wie sie dem Zinskauf und Mammonismus, dem üppigen Fressen und Saufen, dem Bordellwesen als christliche Obrigkeit im Namen Gottes wehren möchten. Neu ist das nicht, wie Luther denn auch ausdrücklich auf seinen Sermon von guten Werken zurückweist. Aber gewaltiger als in allen früheren Schriften tritt hier der wahrhaft geistliche und göttliche Beruf der christlichen Obrigkeit hervor, die schwere Verantwortung, die sie vor Gott sich aufladet, wenn sie wie bisher das Unrecht in ihren Landen hingehen lässt, die Grösse der Aufgabe, die Hoheit ihres Amtes. Ein Calvin hat keine ernsteren Töne angeschlagen, wenn er im Namen seines Gottes den christlichen Obrigkeiten ins Gewissen redete. Kein Ge-

danke, dass Christ und Staat sich nichts angehen könnten! Die Frage: Bedarf der Christ für sich selbst als Einzelner des Staats? berührt Luther in diesem Zusammenhang freilich nicht; dass der Staat für die Nichtchristen da ist, hätte er vielleicht auch jetzt zugegeben. Aber dass die Christenheit als Ganzes ohne die Staatshilfe verloren ist, ja dass Gott ihr heute nur noch durch die weltliche Gewalt Rettung bringen kann aus der tiefen geistlichen Verwahrlosung, das ist ihm klar geworden. Und Voraussetzung ist eben, dass der obrigkeitliche Beruf ein rechter göttlicher Beruf ist, ein Christenberuf, so hoch und heilig wie nur einer. Nicht die Christlichkeit des Staates im letzten tiefsten Sinn, aber die Christlichkeit des obrigkeitlichen Berufs war Luthers feste und frohe Ueberzeugung, die ihm diesen Appell an das Gewissen der deutschen Fürsten eingab.

Während Luther auf der Wartburg weilte, begann in Wittenberg und anderswo die Umsetzung des reformatorischen Programms in die Praxis. Was Luther erhofft hatte: evangelische Fürsten, welche die Reform der Kirche tatkräftig in die Hand nahmen, — das gerade wollte sich nirgends zeigen. Wenn sich Fürsten für geistliche Dinge ereiferten, so waren es bigotte Katholiken, welche die Ketzereien in ihrem Gebiet mit allen Mitteln zu unterdrücken und die Seelen ihrer Untertanen von ihrem Gift frei zu halten suchten. Im evangelischen Wittenberg dagegen tauchte zum erstenmal ein christlicher Radikalismus auf, der den Staat verneinte und für eine staatslose evangelische Gemeinschaft sich begeisterte; selbst ein Melanchthon liess sich von solchen Stimmen betören. Man suchte nach rechter Schriftgelehrtenart eine ausdrücklich neutestamentliche Begründung der weltlichen Gewalt unter Christen selbst, und da man sie nicht zu finden glaubte, begann man, den Staat als etwas Heidnisches, für die Christen nicht Verordnetes gering zu schätzen. Luthers Antwort an Melanchthon vom 13. Juli 1521[5]) ist für uns die erste Urkunde, aus der sich dieser freie und doch so gesetzliche

[5]) End. 3, 189–193; vgl. dazu K. Müller, Luther und Melanchthon über das jus gladii 1521 (Festschrift für Hauck).

evangelische Radikalismus — der Vorläufer des spätern Täufertums — erkennen lässt.

«Ueber das Recht des Schwertes denke ich so wie früher», schrieb Luther an seinen Melanchthon. In der Tat, Luthers Gedanken über Christ und Staat standen so fest, dass er sie nur anzuwenden hatte auf die neuen Verhältnisse. Eine Doppelaufgabe drängte sich ihm seitdem auf: gegenüber dem evangelischen Radikalismus die Rechtfertigung des Staates, gegenüber einer Ueberschätzung der Staatsgewalt seitens schwachherziger Evangelischer die klare Beschränkung der Gehorsamspflicht. Eine dritte Aufgabe hatte ihn schon im Sermon von guten Werken flüchtig beschäftigt: der Entwurf eines christlichen Fürstenspiegels. Daraus erklärt sich die Verbindung der drei Teile in Luthers Schrift: «Von weltlicher Obrigkeit; wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei» (1523). Vorausgegangen waren Luthers Predigten auf dem Weimarer Schloss in Gegenwart des Herzogs Johann und seines Sohnes Johann Friedrich im Oktober 1522.[6]) Die zwei ersten Predigten am 18. Oktober handelten vom Doppelgebot der Liebe und vom Recht und Sinn des Christennamens, die dritte und vierte Predigt war im Anschluss an Matth. 3, 2 (Bekehrt und bessert euch, denn das Reich Gottes ist nahe) dem Unterschied des Gottesreichs vom weltlichen Regiment gewidmet. Auf diesen Unterschied des Gottesreichs und des Staates kam es Luther vor allem an; doch ist ihm auch der Staat Ordnung Gottes, und demgemäss wird der christliche Fürstenspiegel von Luther in dieser vierten Predigt näher ausgeführt. Der Wunsch Herzog Johanns, diese Predigt im Druck zu lesen, wurde für Luther Anlass, in grossem, dreiteiligem Zusammenhang seine Hauptgedanken über Christ und Staat zu vereinigen.[7]) Er scheint selbst verschiedene eigene Aufsätze dabei verbunden zu haben; wenigstens sind an der Spitze zwei selbständige Vorreden, die eine zum ersten, die andere

[6]) W. 10 III 341—352, 371—399; Erl. 16², 420—436, 461—501; speziell die vierte Predigt W. 10 III 379—386; Br. 5, 23—32.

[7]) W. 11, 245—281; Erl. 22, 59—105; Cl. 2, 360—394; Br. 7, 223—274; B. 205—223; Be. 2, 67—114.

zum zweiten Teil, zusammengefügt, und die von Herzog Johann gewünschte Predigt folgt als dritter Teil. Das ganze gibt einen erschöpfenden Begriff von Luthers Stellung zum Staat.

1. Weltliche Gewalt und Christenstand.

1. Weltliches Recht und Schwert aus Gottes Willen und Ordnung. Für diese These gibt Luther die biblische Begründung. Zuerst neutestamentlich mit den Hauptsprüchen Röm. 13, 1 f.; 1. Petr. 2, 13 f. Dass des Schwertes Recht von Anfang der Welt war, beweist Luther biblisch mit Kains Angst vor dem Schwert und mit 1. Mos. 9, 6, der Wiedereinsetzung und Bestätigung des Schwertes nach der Sündflut. Das Gesetz Moses bestätigt es in 2. Mos. 21, 14, wozu im Neuen Testament die Bestätigung durch Christus Matth. 26, 52 und durch Johannes den Täufer Luk. 3, 14 hinzutritt. Dies Beweismaterial Luthers tritt durch den zitierten Brief an Melanchthon in ein eigenes Licht. Melanchthon hatte damals den Schriftbeweis verlangt und dabei Röm. 13 und 1. Petr. 2 verworfen. Luther dagegen hält daran fest, dass die Stellen bei Paulus und Petrus vor allen andern beweiskräftig sind; Christus freilich hat — das gibt er zu hier wie schon in jenem Brief — die weltliche Gewalt keineswegs erstmalig begründet, sondern bloss bestätigt, was Gott im Alten Testament verordnet hat. Der Biblizismus Luthers in dieser Frage ist also durch den Biblizismus der evangelischen Freunde und spätern Gegner gefordert worden.

2. *Christliche Forderung im Gegensatz zu weltlichem Recht.* Mit «dawider lautet nun mächtiglich, dass Christus spricht» leitet Luther den Gegensatz ein, er zitiert Matth. 5, 38 ff., Röm. 12, 19, Matth. 5, 44, 1. Petr. 3, 9 und schliesst: «Diese und dergleichen Sprüche lauten je so hart, als sollten die Christen im Neuen Testament kein weltliches Schwert halten.» Den katholischen Ausweg, es handle sich ja nur um Räte für die Vollkommenen, weist er schroff ab. Christus verdammt die zur Hölle, die ihre Feinde nicht geliebt haben; um Pflicht

zur Seligkeit handelt es sich. Freilich besteht die Vollkommenheit nicht im Halten einzelner Worte, sondern im Herzen, im Glauben und der Liebe, und diese innere Vollkommenheit lässt keinen äussern Unterschied christlicher Stände zu. Fein ist, wie Luther hier gerade Paulus und Petrus, seine Gewährsmänner für die Gottesordnung des Staates, mit herbeizieht für die Reinheit der christlichen Liebesforderung; das Problem wird dadurch verschärft. Ueberhaupt will Luther den scharfen Widerspruch jedem Leser auf die Seele binden. Das Verkleistern solcher Gegensätze war nicht seine Art.

3. *Gottesreich und Weltreich; die Christen im Gottesreich.* Den Gegensatz der Staatsmoral und Christenmoral verteilt Luther zunächst auf zwei verschiedene Menschenklassen, auf Weltreich und Gottesreich. Zum Gottesreich gehören die wahrhaft Gläubigen unter ihrem König Christus, mit dem heiligen Geist im Herzen und der Ethik des Rechttuns und Unrecht-Leidens. Das Gottesreich ist hier für Luther eine zwar unsichtbare, aber durchaus gegenwärtige Realität, eine höhere Lebensordnung von Gotteskindern und für Gotteskinder, die aus ihrem inwendigen Gottesbesitz frei und naturgemäss das Gute vollbringen, wie ein guter Baum naturgemäss seine guten Früchte trägt. Solche Gottesreichskinder bedürfen kein Recht und Gericht, kein Schwert, keine Obrigkeit, keine Gesetze und Lehren; sie sind durch den Geist und Glauben so genaturt, dass sie von selbst das Rechte tun, ja mehr tun, als alle Rechte und Lehren erfordern mögen. Luther zeichnet ein Ideal von Christen, ähnlich wie in der «Freiheit eines Christenmenschen» und in der Vorrede zum Römerbrief. Diese Christen leben wie die Engel im Himmel; da ist es kein Wunder, dass Staat und Recht und Gewalt tief unter ihnen liegen; 1. Tim. 1, 9 dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben, Luthers alter Lieblingsspruch, weist ihn auf diese Höhe hinauf. Freilich ist dies Ideal für Luther mehr Gegenstand des Glaubens als wirkliche Erfahrung, jedoch auch so als Reich Gottes zugleich die höchste, seligste Realität. Man erfasse in solchen Ausführungen einmal Luthers Idealismus, in dem ihn wohl kein Evangelisch-Radikaler übertroffen hat.

Einen Einwand muss er sich freilich machen: warum denn so viele Gesetze, warum auch so viele Lehren Christi im Evangelium? Luther antwortet mit seiner These vom dreifachen Zweck des Gesetzes: 1. zur äusseren Eindämmung der Bosheit für die Nichtchristen, 2. zur Erkenntnis der Sünden, Weckung der Demut und des Glaubens, 3. zum Aufzeigen des rechten Christenwandels. Er verweist dabei auf seine Postille und andere Erklärungen über diesen Gegenstand. Aber sein zuerst zitiertes Wort, das Gesetz sei nur um der Ungerechten willen gegeben (1. Tim. 1, 9), trifft doch für den dritten Sinn des Gesetzes schon nicht mehr zu, und der Einwand dürfte überhaupt trotz Luther sein Gewicht behalten. Weder Jesus noch selbst Paulus huldigten von ferne einem Idealismus, wie ihn Luther hier und in der «Freiheit eines Christenmenschen» vertritt. Keiner von beiden taxierte den Christenmenschen für einen Engel, aus dessen Herz naturgemäss im heiligen Geist nur Gutes fliessen kann; im Gegenteil, sie rechneten ernstlich mit der bleibenden menschlichen Schwachheit und Schuld, die sonst auch Luther so wohl bekannt ist, dass seine ganze Rechtfertigungslehre darauf gestimmt ist. Luthers Idealismus überspringt alle christliche Erfahrung um ein grosses Stück, und das ist der Grund, warum den Gedankengängen dieser Schrift, ähnlich wie denen der «Freiheit», der Evidenzcharakter an wichtigen Stellen zu fehlen droht.

4. *Das Weltreich und die Nichtchristen.* Da nur «wenige glauben und der wenigere Teil sich nach christlicher Art hält, dass er nicht widerstrebe dem Uebel, ja dass er nicht selbst Uebel tue», hat Gott für die grossen nichtchristlichen Massen das weltliche Regiment verordnet und sie unter das Schwert geworfen, dass, «ob sie gleich gern wollten, sie ihre Bosheit doch nicht tun oder nur mit Furcht ohne Frieden und Glück tun können». Also der Staat Gottes Ordnung für die Bösen und Ungerechten, so meinen es Paulus (Röm. 13) und Petrus (1. Petr. 2). Luther geht von zwei Voraussetzungen aus: einmal vom Minoritätscharakter der wahren Christen in der Welt. «Alle Welt ist böse und unter Tausenden kaum

ein rechter Christ». «Die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft und Christen heissen». «Die Christen wohnen, wie man spricht, ferne voneinander». «Der Bösen sind immer viel mehr als der Frommen». Sodann von der gänzlichen Bosheit und Verdorbenheit der Masse. Wilden bösen Tieren, die man mit Ketten und Banden fasst, dass sie nicht beissen noch reissen können, vergleicht sie Luther; sie fressen sich gegenseitig auf, sobald man ihnen Freiheit gewährt. Zum Verständnis beider Voraussetzungen gilt es, stets Luthers hohes Ideal im Auge zu halten. Ihm ist wahrhaft gut und ein Christ allein der Mensch, dem das Gute frei von innen aus dem Grund des Herzens fliesst, kraft seines Gottesbesitzes. Das ist allerdings etwas sehr Seltenes, und gemessen an diesem Ideal erscheint auch die zivilisierte Welt mit dem Christennamen als nur oberflächlich eingedämmte und unterdrückte Bestialität. Luthers Pessimismus in bezug auf die Menschheit und die für sie erforderlichen staatlichen Ordnungen ist also die Folge seines hochgespannten sittlichen Idealismus.

Ob der Gedanke, die Welt nach dem Evangelium zu regieren und alles weltliche Schwert und Recht abzuschaffen, schon 1523 unter den evangelischen Radikalen in Luthers Umgebung rumorte, lässt sich nach dem (verlorenen) Brief Melanchthons an Luther höchstens vermuten; auch ohne das konnte Luther in der strengen Verfolgung seines Gedankengangs auf diesen idealen und höchst modernen Versuch stossen. Christlicher Staat, christliche Gesellschaftsordnung, Himmel auf Erden, Reich Gottes für die ganze unerlöste Welt, das wäre ungefähr dieses Ziel. Luther verwirft diese Idee radikal: «Sieh zu und gib die Welt zuvor voll rechter Christen, ehe du sie christlich und evangelisch regierst; das wirst du aber nimmermehr tun.» In Luthers Bildersprache würde das nichts anderes heissen, als den wilden, bösen Tieren die Ketten und Bande auflösen und sie mit einemmal als kirre zahme Tierlein frei ausgehen lassen, oder gar Wölfe, Löwen, Adler und Schafe in einem Stall zusammensperren und jedes frei unter den andern gehen lassen. «Die Schafe würden wohl Friede halten und sich

friedlich also weiden und regieren lassen, aber sie würden nicht lange leben, noch ein Tier vor dem andern bleiben.» Das ist Luthers Realismus, der neben dem Idealismus in seiner Seele wohnte.

Daraus folgert Luther, dass wir Menschen auf Erden notwendig die zwei Regimenter, das geistliche und das weltliche, brauchen. Mit weltlichem Regiment allein könnte niemand fromm werden auf Erden, da kein weltliches Recht oder Schwert einen einzigen Menschen fromm machen kann; der heilige Geist allein vermag das. Unter geistlichem Regiment allein aber würde der Bosheit der Zaum losgelassen und aller Büberei Raum gegeben. Darum keins ohne das andere, jedes an seinem Ort! Die absoluten Forderungen der Bergpredigt gehen allein die «lieben Christen» an, die «im Herzen durch den Geist so genaturt sind, dass sie niemand Uebel tun und von jedermann willig Uebel erleiden»; sie gelten aber nicht für die Unchristen, für die vielmehr das weltliche Regiment geordnet ist. Luther glaubt das am Beispiel Christi persönlich deutlich machen zu können. Christus hat wohl das Schwert bestätigt — nämlich für die Weltmenschen — aber nicht selbst geführt; er ist ein König über Christen, die er ohne Gesetz durch seinen Geist regiert als ein freiwilliges Friedensvolk, wie es die Propheten geweissagt haben und der Friedenskönig Salomo vorgebildet hat. Bereits im Brief an Melanchthon schrieb Luther: «Das Evangelium ist ein Gesetz der Freiwilligen und der Freien, die nichts zu schaffen haben mit Schwert und Schwertes Recht.» Man sieht: er hält streng am evangelischen Ideal fest; niemand darf es ihm verkürzen, aber er kann um so eher daran festhalten, weil er für die rohe, böse Welt mit den harten Zwangs- und Staatsordnungen von Gott vorgesorgt weiss.

5. *Weltlicher Staat und christlicher Liebesdienst.* Wir kommen zum entscheidenden Punkt in Luthers Gedanken. Gottesreich und Weltreich stehen wie zwei Stufen übereinander; die Christen sind allein im Gottesreich zu Hause, der Staat, scheint es, geht sie nichts an. Aber wie soll da ein Zusammenleben zu einer Gesellschaft möglich sein? Dass die Christen aus der Welt fliehen

und den Staat hinter sich lassen, wäre der alte katholisch mönchische Ausweg, den Luther verwirft. Umgekehrt den Staat zu der Höhe des christlichen Ideals heraufzuschrauben, hält Luther für sinnwidrig. Was bleibt anders übrig, als dass die Christen von ihrer überstaatlichen Höhe herabsteigen und in ihren Dienst am Nächsten auch den bürgerlichen Gehorsam und die Uebernahme aller bürgerlichen Pflichten aufnehmen? Das ist möglich ohne Preisgabe des christlichen Ideals, weil der Staat Gottes Ordnung ist, und weil gerade die christliche Liebe zu dieser bürgerlichen Dienstpflicht drängen muss. An die Spitze dieser Ausführung stellt Luther die zwei klaren Bibelstellen Röm. 13 und 1. Petr. 2, giltig für alle Menschen, auch die Christen. Hier ist die Einstellung unter die Staatsordnung den Christen einfach zur Pflicht gemacht. Erst an zweiter Stelle sucht er nach der innern Begründung: der Christ lebt im Staatsdienst nicht sich selbst, sondern seinem Nächsten und wirkt mit zum Nutzen der Welt, dass Friede erhalten, Sünde gestraft und den Bösen gewehrt werde, alles das nicht für sich selbst, allein den Brüdern zu lieb. «Wo er's nicht täte, wäre er kein Christ, handelte wider die Liebe und gäbe den andern ein schlechtes Beispiel.» Als Beleg im Evangelium dient ihm Christus selbst mit dem Zinsgroschen zur Vermeidung des Aergernisses (Matth. 17, 24 ff.).

Neu für einen Lutherleser ist tatsächlich nichts an diesen Gedanken. Aber so klar hat Luther noch nirgends zuvor sich ausgedrückt. Er bringt es fertig, die der Liebesethik zunächst widersprechende Welt von Recht, Zwang und Gewalt in die christliche Liebespflicht einzubeziehen als einen wertvollen und unumgänglichen Dienst des Christen für die Welt und die Brüder. Gewaltiges verlangt er dabei vom Staatsmann, Richter, Feldherrn: absolute Selbstlosigkeit, reine Hingabe für das Wohl der ihm anvertrauten Bürger und Soldaten. Ein solcher Christ im Staatsdienst «geht einher ganz in fremdem Dienst und Werken, das nicht ihm, noch seinem Gut und Ehre, sondern nur dem Nächsten und andern nützt». Die Probe für die Echtheit dieser Gesinnung ist ihm, dass derselbe Staatsmann imstande ist, für sich persönlich

jederzeit Unrecht zu erleiden, den andern Backen hinzuhalten, wenn man ihn auf den einen schlägt. «An dir und an dem Deinen hältst du dich nach dem Evangelium und leidest Unrecht als rechter Christ für dich; am andern und an dem Seinen hältst du dich nach der Liebe und leidest kein Unrecht für deinen Nächsten. Solches verbietet das Evangelium nicht, im Gegenteil es gebietet es an vielen Orten. Auf diese Weise haben alle Heiligen von Anfang der Welt das Schwert geführt», Adam mit seinen Nachkommen, Abraham, der die vier Könige schlug und doch ganz und gar ein evangelischer Mann war, Samuel, der heilige Prophet, der den König Agag schlug, Elias, der Töter der Baalspfaffen, Moses, Josua, die Richter, David, alle Könige und Fürsten im Alten Testament etc. Wir mögen heute den Kopf schütteln zu dieser seltsamen Verchristlichung der alttestamentlichen Männer; für Luther galt es die Wahrung seines evangelischen Ideals im Staatsdienst und Königsberuf: Nichts für sich selbst, alles für die andern, die verfolgten und unterdrückten Brüder! Den Gedanken, dass der einzelne Christ um des Rechts willen und dem Unrecht zur Steuer für sich selbst die Staatsordnung anrufen könnte, verwirft Luther gänzlich; an diesem Punkt werden Zwingli wie Calvin seinem Idealismus nicht folgen. Luther hält den Christen für zu hoch, als dass er für sich der Gewalt bedürfte; er mutet jedem Christen zu: sie — die Gewalt — soll dein bedürfen, nicht du ihrer. Aber das kraftvolle Eintreten für die Unrecht leidenden Brüder ist ihm einfache Christenpflicht; das müssige Zuschauen wäre Sünde.

6. *Die biblische Rechtfertigung des weltlichen Schwertes in christlichen Händen.* Luther fasst sein Thema möglichst konkret: Darf ein Christ das Amt eines Henkers, Büttels, Richters, Herrn oder Fürsten bekleiden? Für seine schwierige Lage bezeichnend, hat er diesmal zuerst die innere Begründung mit dem Liebesdienst für den Bruder und dem Nutzen für die Welt erbracht und erst hernach die biblischen Belege mit den zu evangelischen Männern gestempelten Heiligen des Alten Testamentes. Es liegt darin immerhin das

Eingeständnis, dass aus dem Neuen Testament die aktive Beteiligung des Christen am Staatsdienst nicht zu begründen ist. Kein Wunder, dass Luther sich dem Einwand gegenüber sieht, sein Altes Testament bedeute eine für den Christen überwundene Stufe. Es war tatsächlich die Stärke des evangelischen Radikalismus, dass er für den Stufenunterschied alttestamentlicher und neutestamentlicher Sittlichkeit scharfe Augen besass und die neutestamentlichen Ideale, vom alten Judentum unbelastet, verwirklichen wollte. Allein diese Loslösung des Evangeliums von seinen geschichtlichen Grundlagen in der alttestamentlichen Volksreligion bedeutete nicht nur an sich einen Sprung in die Luft hinaus, sondern widersprach auch der von Paulus und dem ganzen Neuen Testament so sorgfältig festgehaltenen Kontinuität mit der alttestamentlichen Offenbarung, die schon die ersten Christen zu einer kühnen und durchaus unhistorischen Verchristlichung des jüdischen Buches geführt hatte. Dementsprechend findet gerade der Pauliner Luther bei den alttestamentlichen Frommen denselben Geist und Glauben an Christus, den die Christen haben, und folgert daraus: Woran jene recht getan haben, daran tun alle Christen recht. Die «Aufhebung» des Alten Testamentes für die Christen bedeutet ihm wie dem Paulus, dass die Erfüllung seiner Gebote zur Seligkeit unverbindlich und in die Freiheit des Christen gestellt ist, keineswegs dagegen ein geringschätziges Urteil über die alttestamentliche Sittlichkeit. Pflicht für den Christen ist alles, was dem Nächsten nutz und not ist, es sei alt- oder neutestamentlich, jüdisch oder heidnisch, und somit ist auch der Gebrauch des Schwertes gut und recht, sobald die Liebe dazu treibt, einerlei, ob er alt oder neu ist. Ein sittliches Prinzip, mit dem Luther allerdings die evangelisch Radikalen unermesslich überragen dürfte, sowohl an Frömmigkeit wie an Menschlichkeit. Aehnlich wie bei seiner Bibelkritik dringt er allein auf die Sache, ohne um die Autorität der Namen sich zu bekümmern.

Immerhin unterliegt auch Luther dem Zwang, den Gebrauch des Schwertes in christlichen Händen mit speziell neutestamentlichen Beispielen zu belegen. Nicht

zwar mit Christi Person oder Wort; der Hauptmann zu Kapernaum findet weder hier noch im Brief an Melanchthon Erwähnung. Dagegen Johannes der Täufer mit seiner Antwort an die Kriegsleute, des Petrus Verhältnis zum Hauptmann Kornelius, der Mohrenhauptmann Eunuchus, von Philippus bekehrt, der Cyprische Landvogt Sergius Paulus, dazu so viele heilige Märtyrer, die unter den römischen Kaisern Kriegsdienst taten, ein Mauritius, Achatius, Gereon etc., sie alle beweisen nach Luther die positive Stellung des Urchristentums zum Staat. Mit der Beweiskräftigkeit aller dieser Beispiele ist Luther etwas leicht zufrieden; auf alle Fälle stellt sich ihm dadurch die Einheit der neutestamentlichen und alttestamentlichen Sittlichkeit her.

Das kräftigste Argument aus der Bibel ist schliesslich doch der helle, starke Text des Paulus in Röm. 13: Alle Gewalt von Gott verordnet, die Gewalt Gottes Dienerin. Durch diese hohen Attribute treten Gewalt und Untertänigkeit in die Reihe der Gotteswerke und Kreaturen, die jedermann christlich und selig brauchen kann, gleich wie Essen und Trinken, Kleider und Schuhe und alle Werke und Ordnungen Gottes. Gottes Dienerin, das heisst doch, dass «die Gewalt von Natur derart ist, dass man Gott damit dienen kann». Staatsdienst wird Gottesdienst, und alle Fürsten sollten rechte gute Christen sein, ja Schwert und Gewalt «gebührt den Christen vor allen andern auf Erden». Es verhält sich beim Staatsdienst nicht anders als beim ehelichen Stand, beim Ackerwerk oder Handwerk. Ein Gebot zur Seligkeit liegt nicht darin, wohl aber die Freiheit, Gott oder den Brüdern damit zu dienen. So redet Luther nicht dem Paulus zulieb, nein, er hat die natürliche und sittliche Notwendigkeit der staatlichen Ordnung für das Gemeinschaftsleben begriffen. Nur die Form ist Biblizismus; in der Sache redet Luthers helle Vernunft. Er besass den hellen Sinn, um in seiner Bibel das Natürliche, Gesunde, zum Leben Notwendige zu ergreifen.

Aber Christus und die Apostel, die tatsächlich ein staatsloses Leben führten? Kaum an einem Punkt überragt Luther so kräftig wie hier alle gesetzlichen Ausleger der Evangelien. Er antwortet, dass Christus

auch kein Weib nahm und auch kein Schuster oder Schneider wurde, und folglich alle Stände und Aemter, mit Ausnahme des einzigen Predigtamtes, von den Christen verworfen werden müssten, wenn sein Vorbild Gesetzeskraft haben sollte. Christus wie die Apostel hatten ihren besonderen geistlichen Beruf, der ihre ganze Kraft in Anspruch nahm und ihr Leben voll ausfüllte. Das bedeutet aber keine Verwerfung der andern weltlichen Berufe, so wenig als des Ehestandes, und so ist auch das Führen des Schwertes von Christus weder verboten, noch aufgehoben, sondern bestätigt worden. Damit ist endgültig die Losung der asketischen «Nachfolge Christi» von Luther überwunden.

Luther glaubt damit sein Ziel erreicht zu haben; er hat das Wort Christi: «Ihr sollt dem Uebel nicht widerstreben» vereinigt mit den Sprüchen, die das Schwert einsetzen, ohne ihm seinen herben und hohen Sinn zu nehmen. Es bleibt bei dem Verbot des Gebrauchs von Recht und Schwert für jeden ernsten Christen zu eigenem Nutzen und Schutz und ebenso bei der Pflicht des Gebrauchs von Recht und Schwert zum Dienst und Nutzen des Bruders. Mit den Worten der Bergpredigt will Christus nach Luther keineswegs Mosis Gesetz aufheben oder die weltliche Gewalt verbieten, sondern «er (Christus) zieht die Seinen heraus, dass sie für sich selbst deren nicht brauchen sollen». Nun, darin dürfte Luther seinen Christus besser, geschichtlicher verstanden haben als sämtliche evangelische Radikalen, die aus dem Jesuswort Gesetze für die weltliche Gesellschaft schmieden wollten. Wie streng er dabei festhält am evangelischen Ideal, unbekümmert um allen Widerspruch der Durchschnittschristen, zeigt seine ernste Mahnung: «und kehre dich nicht an die Menge und gemeinen Brauch, denn es sind wenige Christen auf Erden, daran zweifle du nicht; dazu, so ist Gottes Wort etwas anderes denn gemeiner Brauch».

Dass entsprechend dem allgemeinen Prinzip nun auch die Büttel, Henker, Juristen, Fürsprecher Christen sein und einen seligen Stand haben können, ist für Luther selbstverständlich; Konsequenzen richtiger Prinzipien

haben ihm nie Sorgen gemacht. In seiner ehrlichen Sprache meint er: «Es muss je sein, der die Bösen fängt, verklagt, würgt und umbringt, die Guten schützt, entschuldigt, verantwortet und errettet.» All das ist Gottesdienst, sobald es aus reiner Liebe des Nächsten und nicht aus Eigennutz geschieht. Zu allerletzt stellt er sich noch die allerschwerste Frage: «Möchte ich denn nicht für mich selbst und für meine Sache des Schwertes brauchen, der Meinung, dass ich nicht damit das Meine suchte, sondern dass das Uebel bestraft würde?» Luther erklärt solchen Gebrauch des Rechtes in eigener Sache und doch in Selbstlosigkeit für ein Wunder, das nur da geschehen kann, wo der Geist besonders reich ist. Simson, der den Philistern tat, wie sie ihm getan hatten, jedoch ohne Rachsucht oder Selbstsucht, bloss andern zu Dienst und den Philistern zur Strafe, erscheint Luther als ein solches Vorbild, dem nur ein rechter Christ voll Geistes nachfolgen kann. Gewöhnlich pflegt die Vernunft ihre Selbstsucht den angeblich idealen Motiven beizumischen, weshalb Luther dies Ideal geradezu «gefährlich» nennt. Es bleibt immerhin bedeutsam, dass er ein solches selbstloses Rechtsverlangen für denkbar und gut christlich hält. Calvin ist ihm darin gefolgt, nur freilich mit weniger Sorgen und Bedenken als Luher.

Genauer besehen, ist Luthers Stellung zum Staat doch nicht so einheitlich und geschlossen, wie man zuerst glauben möchte, und das ist in Anbetracht seiner frühern disparaten Gedankengänge auch nicht verwunderlich. Zunächst geht er von dem Idealismus seiner «Freiheit eines Christenmenschen» aus, erhebt seinen Idealchristen ins Himmlische, Engelhafte und darum gänzlich Ueberstaatliche und lässt ihn aus dieser Himmelshöhe dann aus Nächstenliebe sich unter die staatliche Ordnung herabneigen, gestützt darauf, dass diese immerhin auch eine Gottesordnung, nur freilich für die Nichtchristen bestimmt, bedeutet. Der kurze Sinn dieses Gedankengangs ist der: Der wahre Christ braucht für sich selbst keinen Staat; er dient aber dem Staat lediglich um der andern, der Schwachen und Nichtchristen willen. Am Schluss jedoch stellt Luther den obrigkeitlichen Beruf mit

Essen und Trinken, Kleidern und Schuhen, mit dem Ehestand und allen Handwerken und Berufen in eine Linie als natürliche Werke und Ordnungen Gottes, deren Gebrauch und Nichtgebrauch für das Innerste und Höchste, die Seligkeit, zwar nichts entscheidet und der Freiheit überlassen ist, die aber dennoch Grundlagen des menschlichen Gemeinschaftslebens ausmachen und deren richtige Verwertung ein rechter Gottesdienst ist. Nun isst und trinkt der Christ auch nicht für die andern, heiratet auch nicht für die andern; so wird er auch den Rechtsschutz des Staates nicht bloss für die andern geniessen und brauchen, sondern auch für sich selbst. Das ist natürlich und alttestamentlich gedacht und entspricht ungefähr Luthers Gedanken im Sermon von guten Werken. Beide Begründungen decken sich nicht, ergänzen sich aber, wie ein gesunder Realismus einen hochgespannten Idealismus ergänzen soll. Es bleibt auch so auf alle Fälle bei der idealen Forderung der schlichten selbstlosen Sachlichkeit und des Gemeindienstes für jeden, der im Staatsdienst sich betätigt; dass die Wohltat solchen Dienstes auch mir selbst zugute kommt, ändert an der Hoheit dieses Ideals nichts. Der Staat ruht seinem Wesen nach sicher nicht auf blosser Nächstenliebe, sondern, abgesehen von seinen einzelnen historischen Bedingtheiten, auf sozialpsychologischen und utilitaristischen Motiven aus weit niedereren Regionen. Aber der rechte Staatsdienst erfordert ein hohes Mass von Selbstlosigkeit, Gemeinsinn und wahrer Bruderliebe, und ein Christ soll seine Ehre suchen in dem Dienst, den er der Gesamtheit erweisen darf. Das hat Luther, der Idealist, besonders fein verstanden; er hat den Staatsdienst von der idealsten Seite aus angefasst und verlangt, dass gerade die Idealisten, die Christen ihre Kraft an diese gemeinnützige Aufgabe setzen. Das mag weit schwerer sein als die Flucht vor dem Staat, die das Mönchtum praktisch übte, aber das Schwere ist in diesem Fall der Wille Gottes und der Weg, der vorwärts führt. Luther hat es instinktiv als Versuchung empfunden, den Idealchristen vom Gesamtleben zu lösen und aus der Religion eine Privatsache zu machen. So scharf er zwischen Weltreich und Gottesreich zu unter-

scheiden weiss, er vermag sie dennoch zusammenzuhalten und dem Weltreich die Kräfte des Gottesreiches nutzbar zu machen. Das war seine historische Mission auf dem Gebiet des Staatslebens.

2. Wie weit sich die weltliche Gewalt erstreckt.

Wie unendlich weit Luther davon entfernt ist, den Staat zu verherrlichen, erhellt daraus, dass er als Hauptstück dieses Sermons den Teil bezeichnet, der der weltlichen Obrigkeit scharfe Grenzen setzen soll. Den zeitgeschichtlichen Anlass bot ihm der Beginn der Gegenreformation in einzelnen deutschen Territorien, gestützt auf die päpstliche Bulle und das Wormser Edikt. Einzelne weltliche Fürsten verboten in ihren Landen den lutherischen Glauben und verlangten die Auslieferung aller Lutherschriften und deutschen Bibeln. War die Erfüllung solchen fürstlichen Befehls nun auch Gehorsamspflicht nach Gottes Wort?

Für Luther ist die Frage sofort entschieden: Das Weltreich hat in Sachen des Gottesreichs nichts zu befehlen. Weltliches Regiment regiert über Leib und Gut und was äusserlich ist auf Erden; über die Seele dagegen regiert Gott allein. Aber die Begründung, warum das weltliche Regiment nicht Gesetze auf die Seele legen darf, sucht er möglichst umständlich und vielseitig zu geben.

1. Es geschieht ohne Gottes Wort und ist darum ungewiss; in Sachen, die der Seelen Seligkeit betreffen, soll Gottes Wort allein gelten.

2. Weltliches Regiment hat keine Gewalt über die Seelen, vermag es sie ja doch nicht zu töten, soll darum auch nicht Gebote auflegen, wo es keine Gewalt hat.

3. Weltliches Regiment kann nicht Richter sein in geistlichen Dingen, weil es die Herzen nicht sehen, erkennen und beurteilen kann; das kann Gott allein.

4. Der Glaube ist persönliche Gewissenssache, ein freies Werk, dazu man niemand zwingen kann, ja, ein göttliches Werk im Geist. Aeusserliche Gewalt kann ihn weder zwingen noch schaffen.

5. Gewalt und Gewissenszwang schaffen allein Heuchelei, Lügen und falsche Bekenntnisse.

In diesem Zusammenhang hat Luther eine seiner grandiosesten Proklamationen des religiösen Individualismus entwickelt, durch die er ein Bahnbrecher der Neuzeit geworden ist. «Einem jeglichen liegt seine eigene Gefahr daran, wie er glaubt, und muss für sich selbst sehen, dass er recht glaube. Denn so wenig als ein anderer für mich in die Hölle oder Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich glauben oder nicht glauben; und so wenig er mir kann Himmel oder Hölle auf- oder zuschliessen, so wenig kann er mich zum Glauben oder Unglauben treiben. Weil es denn einem jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein und ihres Dinges warten und lassen glauben sonst oder so, wie man kann und will und niemand mit Gewalt dringen». Das Herrliche an dieser Verkündigung der Gewissens- und Glaubensfreiheit ist, dass ihr im Gegensatz zu vielen verwandten neuzeitlichen Erklärungen auch nicht ein Schatten von Indifferenz zugrunde liegt. Es ist nicht einerlei, was jeder glaubt, nein, das ist das Höchste, das entscheidet über Himmel und Hölle, und darum soll es frei bleiben, darum soll ein jeder mit seiner eigenen Gefahr sich so oder so entscheiden.

Um so mehr drängt sich uns hier die Frage auf, wie bei solcher klaren Unterscheidung des Politischen und des Religiösen ein Staatskirchentum auf lutherischem Boden möglich geworden ist. Mehr als ein Notbehelf zur Herstellung äusserer Ordnung und Uniformität angesichts des Versagens der dafür bestimmten geistlichen Leiter kann es für Luther nicht gewesen sein. Denn dass der Glaube ein freies, persönliches, im letzten Grunde göttliches Werk im einzelnen Menschen ist, hat Luther auch später nie vergessen, so sehr er sich auch darum bemühte, dass Staat und Kirche durch die geordnete Darbietung des Evangeliums für alle Menschen die äussern Bedingungen schaffen für die Entstehung des Glaubens. Wichtig bleibt auf alle Fälle, dass gerade Luthers Haupt-

schrift vom Staat nichts von irgendwelchen religiösen Aufgaben des Staates wissen will.

Den schändlichen Gewissenszwang der weltlichen Fürsten kann Luther nur als ein Verhängnis Gottes verstehen; Gott hat sie zur Strafe für ihre weltliche Räuberei und Büberei in den verkehrten Sinn gegeben, dass sie jetzt mit Vernachlässigung ihrer weltlichen Aufgabe geistlich über Seelen regieren wollen, gerade wie umgekehrt Papst und Bischöfe, statt geistlich mit Gottes Wort zu regieren, weltliche Fürsten geworden sind. Luther erblickt in alldem Gottes Strafgericht: «Er will ein Ende mit ihnen machen»; keine wohlgemeinte Warnung vermag Gottes ernsten Ratschluss noch zu hindern.

Aber, wendet man von biblizistischer Seite ein, fordern nicht Paulus (Röm. 13) und Petrus (1. Petr. 2, 13) ganz allgemein Gehorsam unter die weltliche Obrigkeit? Luther getraut sich auf dem Weg der Exegese zu zeigen, dass gerade diese Bibelstellen dem Gehorsam gegen die Staatsgewalt Schranken setzen, wir dürfen sagen: durchaus im Sinn dieser Autoren selbst. Vor allem aber Jesus in dem entscheidenden Spruch Matth. 22, 21 unterscheidet scharf, «was des Kaisers ist» von dem, «was Gottes ist». Auch bei David in Ps. 115, 16 und bei Moses (1. Mos. 1, 26) will Luther diese Unterscheidung finden. An den Schluss seiner biblischen Belegstellen stellt er die stärkste, Apg. 5, 29: «Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen», «damit er auch klärlich der weltlichen Gewalt ein Ziel steckt».

Den hier geforderten Ungehorsam gegen staatliche Befehle definiert Luther genauer. Er meint natürlich die hartnäckige, passive Resistenz, verbunden mit williger Hinnahme aller Strafen. Eine falsche Nachgiebigkeit wäre Verleugnung Gottes und würde Christus dem Herodes in die Hände geben. Jedoch an Aufruhr kein Gedanke! Frevel soll man nicht widerstehen, sondern leiden, bloss mit scharfer, deutlicher Missbilligung.

Luther weiss, wie Schweres er damit von seinen Christen verlangt. Kein Wunder, dass gerade hier sein ganzer Ingrimm über diese fürstlichen Tyrannen sich entladet. Man achte darauf, wie Luther in solchen Fällen

sich zu trösten weiss! Zuerst mit der Erkenntnis, dass das nun einmal die Art dieser Menschensorte ist; es sind ja «weltliche» Fürsten, und «die Welt ist Gottes Feind; darum müssen sie tun, was Gott zuwider ist». Folgt der berühmte Erguss über die Fürsten, die «gemeiniglich die grössten Narren oder die ärgsten Buben auf Erden sind, darum man sich allzeit bei ihnen des Aergsten versehen und wenig Gutes von ihnen gewarten muss». Aber hinter diesem Elend sieht Luther Gott an der Arbeit, freilich diesmal den zornigen Gott, der solche Fürsten als seine Stockmeister und Henker brauchen will, während ein christlicher Fürst eines der grossen Wunder und das allerteuerste Zeichen göttlicher Gnade über ein Land wäre. Im Vordergrund die böse Welt, aber dahinter Gott selber, freilich der verborgene, der zornige Gott. Das ist Luthers Glaube.

Ein neuer, aber ernsthafter Einwand: weltliche Gewalt zwingt ja nicht, zu glauben, sondern wehrt nur äusserlich, dass man die Leute mit falscher Lehre nicht verführe; es muss doch den Ketzern gewehrt werden. Luther brauchte nach der rechten Antwort darauf nicht zu suchen. Stand doch bereits in der päpstlichen Bulle von 1520 unter den verdammten Sätzen Luthers seine den Resolutionen der Thesen entnommene Behauptung: «Ketzer verbrennen ist wider den Willen des Geistes». Und den Hauptgrund hatte Luther ebenfalls bereits in den Resolutionen genannt: Das Schwert des Geistes, das Gott seiner Kirche, speziell ihren geistlichen Leitern gegeben hat, ist das Gotteswort allein. Ganz in diesem Sinn wiederholt er auch jetzt, die rechte Wehr gegen die Ketzer sei Aufgabe der Bischöfe, nicht der Fürsten, müsse mit dem geistlichen Schwert, mit Gottes Wort, geführt werden, nicht mit Blut und Eisen und Gewalt, da die Ketzerei ein geistlich Ding sei und letztlich der Teufel dahinter stehe. Man wird beim Lesen dieser Stelle sich mit Wehmut an die spätere Geschichte der protestantischen Kirche, auch der Kirche Luthers erinnern, und Luther selbst ist diesem Gedanken nicht immer treu geblieben. Sein Vorgehen gegen Thomas Münzer lässt sich noch politisch rechtfertigen; die Austreibung Karlstadts

durch kurfürstlichen Befehl ist bereits betrübend, und später lässt auch Luther seinen christlichen Fürsten Gewalt brauchen gegen alle ketzerischen Regungen in seinem Land. Dadurch, dass der Fürst die Stelle des Landesbischofs übernehmen musste, wurde die reinliche Unterscheidung des Geistlichen und Weltlichen vielleicht nicht im Prinzip, aber um so mehr in der Praxis aufgehoben und stellte sich die weltliche Gewalt wieder in den Dienst des geistlichen Regiments. Gerade um so wertvoller sind diese hier geäusserten Gedanken Luthers, welche die klare Erkenntnis des Wesensunterschiedes von Religion und Politik bekunden.

Noch einmal versenkt sich Luther in das Bild der närrischen, verkehrten Welt. Er stellt sich diese Welt vor, in der die Rollen von geistlich und weltlich vertauscht sind, sieht hinter diesem Fastnachtspiel den Teufel, der mit seinem Volk gaukelt, und darüber den Herrgott, der den furchtbaren Ratschluss seines Zorngerichts zu Ende führen will. Es ist ihm, als müsse er dem entsetzlichen Drama, das sich vor ihm abspielt, Einhalt gebieten; er will warnen, drohen, schrecken. Wir stehen im Jahr vor dem Bauernkrieg! Luther weiss, dass man im Volk die meisten Fürsten für Narren oder Buben hält; der gemeine Mann wird verständig, Verachtung der Fürsten geht gewaltiglich daher unter dem Pöbel und gemeinen Mann. «Man wird nicht, man kann nicht, man will nicht eure Tyrannei und Mutwillen die Länge leiden. Liebe Fürsten und Herren, da wisst euch nach zu richten, Gott will's nicht länger haben. Es ist jetzt nicht mehr eine Welt wie vor Zeiten, dass ihr die Leute wie das Wild jagtet und triebet. Darum lasst eure Frevel und Gewalt . . . Werdet ihr aber viel Schwertzuckens treiben, so seht zu, dass nicht einer komme, der es euch heisse einstecken, nicht in Gottes Namen»! Das ist Luthers Drohung an die Fürsten vor dem Bauernkrieg.

Zuletzt wendet sich Luther seinen Christen im Reich Gottes zu. Wer soll hier die Obrigkeit sein? Paradox und höchst demokratisch verwirft Luther die Idee einer Obrigkeit für Christen und unter Christen radikal. Hier dient jeder den andern; es ist unter den Christen kein

Oberster als Christus selbst allein. Alle Christen sind unter einander gleich und haben einerlei Recht, Macht, Gut und Ehre; es müssten sonst nicht rechte Christen sein. Auch Priester und Bischöfe stellen keine Obrigkeit vor, sondern einen Dienst und ein Amt und sind weder höher noch besser als die anderen Christen. Ihr einziges Regieren ist, Gottes Wort zu treiben, aus dem der Glaube in die Herzen kommt. Die nicht glauben, gehören eben nicht in das Christenreich, sondern ins weltliche Reich, wo der Zwang und das Schwert zuhause sind. Die Christen dagegen tun von ihnen selbst, ungezwungen, alles Gute und haben genug für sich allein an Gottes Wort. Wir stehen wieder einmal auf der Höhe der «Freiheit eines Christenmenschen». Dieser letzte Schlussabschnitt könnte eigentlich ebensogut den ersten wie den zweiten Teil der Schrift schliessen; mit dem Thema dieses zweiten Teils hängt er nicht direkt zusammen. Höchstens das Bedürfnis Luthers, der trüben Wirklichkeit noch einmal sein Ideal gegenüberzustellen, hat ihn veranlasst.

3. Wie ein christlicher Fürst regieren soll.

In diesem dritten Teil bringt Luther seine vierte Predigt zu Weimar in neuer, vertiefter und besser geordneter Form. Eben zuvor hatte er gezeigt, wie das wahre Christentum für die Christen untereinander den Begriff der Obrigkeit aufhebt und nur den gegenseitigen Dienst aus Liebe bestehen lässt. Das galt vom geistlichen Leben im Reich Gottes, nicht vom Weltreich. Aber jetzt, da er sich dem weltlichen Regiment zuwendet, zwingt ihn das Christuswort Luk. 22, 25 mit der scharfen Entgegensetzung des christlichen Dienens zum weltlichen Herrschen nochmals in seinen Bann. Ein weltlicher Fürst, der zugleich ein Christ sein will, findet hier seine Norm vorgeschrieben: auch er soll nicht herrschen und mit Gewalt fahren, sondern den Brüdern dienen wollen. «Verflucht und verdammt ist alles selbstsüchtige Leben, sind alle Werke, die nicht in der Liebe gehen,» d. h. von ganzem Herzen auf Nutzen, Ehre und Heil der andern gerichtet sind. Derart strömt jetzt der Geist der

christlichen Liebesethik auf dem Gesinnungsweg in das Gebiet der Rechts- und Staatsethik ein.

Voran stellt Luther die Warnung vor Ueberschätzung der Rechtsbücher und Juristen, die Empfehlung der ungeschriebenen Vernunft als des obersten Rechts und Meisters alles Rechts, und vor allem die Mahnung zum Gebet, um von Gott die richtige Einsicht zu erlangen. Juristerei, Vernunft, göttliche Erleuchtung, das sind für Luther drei übereinanderliegende Stufen, von denen leider in der Praxis die erste am höchsten, die letzte am geringsten eingeschätzt wird. Von der Bibel ist hier nicht die Rede; die soll kein weltliches Gesetzbuch sein, das widerspräche der christlichen Freiheit.

Nun bespricht Luther genau wie in seiner Predigt seine vier Hauptgesichtspunkte fürstlichen Regierens.

1. Die Stellung zu den Untertanen. Der Fürst betrachte sich als den ersten Diener seines Volks und richte seinen Sinn nicht auf seine Gewalt, Gut und Ehre, sondern rein darauf, seine Untertanen zu schützen, verhören und verteidigen und sie so zu regieren, dass sie guten Nutzen davon haben und nicht er. Christus, der oberste Fürst, der uns zu dienen gekommen ist, soll sein Vorbild sein; nach diesem Vorbild soll er sich seiner Gewalt und Obrigkeit im Herzen entäussern und sich der Notdurft seiner Untertanen so annehmen, als wäre es seine eigene Notdurft, «denn also hat uns Christus getan, und das sind eigentlich christlicher Liebe Werke». Luther weiss wohl, wie fern dies christliche Fürstenideal den wirklichen Fürsten seiner Zeit liegt. Allein er will zeigen, «wie ein weltlicher Fürst ein Christ sein solle, dass er auch gen Himmel komme», wo bekanntlich ein Fürst Wildpret ist. «Gottes Wort lässt sich nicht lenken und beugen nach den Fürsten, sondern die Fürsten müssen sich nach ihm lenken». Genug, dass ein Fürst ein Christ sein kann, wiewohl es selten ist und schwerlich zugeht. Als Feind alles pedantischen Rigorismus meint Luther, Gott würde christlichen Fürsten, die ihr Amt treu und im Geist der Liebe führten, wohl ihren Tanz, Jagen und Rennen daneben gönnen, obschon gar mancher liebe Tanz, Jagd, Rennen und Spielen weg-

bleiben müsste, wenn ein Fürst anfinge, seiner Untertanen treu und sorgfältig zu warten.

2. Die Stellung des Fürsten zu seinen Räten, den grossen Hansen und Schmeichlern. Luther kann nicht genug warnen vor allem bequemen und blinden Vertrauen des Fürsten in seine Räte. Das Beispiel Ahithophels in der Bibel dient ihm zum Beleg. «Es ist gar ein jämmerliches Ding, wo an Herrenhöfen Schmeichler regieren oder der Fürst sich auf andere verlässt und gefangen gibt, lässt jedermann machen, wie er's macht.» Luthers rechter christlicher Fürst vertraut allein auf Gott und hält es im übrigen wie ein rechter tüchtiger Fuhrmann, der selber Ross und Wagen treibt, Zaum und Geissel in der Hand hält und schläft nicht darüber.

3. Das Verhalten gegen die Uebeltäter. Luther mahnt zur Vorsicht und kämpft gegen das unsinnige Strafen und Wüten so vieler Mächtigen. «Wer nicht kann durch die Finger sehen, der kann nicht regieren»; kann ein Fürst Unrecht nicht strafen, ohne grösseres Unrecht damit anzurichten, so lasse der Fürst sein Recht fahren, es sei wie billig es wolle. Das gilt auch vom leichtfertigen Krieg-Anfangen aus Anlass irgendwelchen erlittenen Unrechts. «Es ist gar ein schlechter Christ, der um eines Schlosses willen das Land in die Schanze schlägt».

Luther hat damit das schwere Thema des Krieges und der Gehorsamsleistung im Kriege berührt, das er später in der Schrift «Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können» ausführlich behandelt. Er hat die Hauptgedanken der spätern Schrift schon jetzt klar und sicher durchgedacht, und jene Schrift ist in vielem nur die Ausführung des hier Skizzierten. Luther ist kein Freund des Krieges. Den Krieg gegen den Oberherrn verwirft er rundweg und verlangt Leiden des Unrechts um Gottes willen. Den Krieg gegen gleiche oder geringere oder fremde Obrigkeit lässt er bloss zu im Fall der Notwehr, wenn zuvor dem Gegner Recht und Frieden angeboten worden ist. Ein solcher Krieg mit dem Zweck, die Untertanen vor dem Feind zu schützen, geschieht nach Luther in der Liebe und darf auf Gottes Hilfe

rechnen. In solchem Krieg «sind die Untertanen schuldig, ihr Leben einzusetzen». Mit der ihm eigenen Freude am Konkreten, Klaren, erklärt Luther es für christlich und für ein Werk der Liebe, «die Feinde getrost zu würgen, zu rauben und brennen und alles zu tun, was schädlich ist, bis man sie überwinde nach Kriegsläuften», freilich mit dem wichtigen Zusatz: «ohne dass man sich vor Sünden soll hüten, Weiber und Jungfrauen nicht schänden, und wenn man sie überwunden hat, denen, die sich ergeben und demütigen, Gnade und Friede erzeigen». Das dem Feind im Kriege erwiesene Unrecht tritt für Luther hinter der Erhaltung des Rechtsschutzes für das eigene Land völlig zurück. Die Voraussetzung ist aber immer, dass der Krieg vom Fürsten mit Recht, d. h. aus Notwehr unternommen wird. Stünde fest, dass der Fürst Unrecht hätte, so sollten seine Untertanen ihm keine Folge leisten, sondern Gott, der das Recht haben will, mehr gehorchen als den Menschen. Sind dagegen die Untertanen ungewiss, ob der Fürst recht hat oder nicht, so sollen sie ohne Gefahr ihrer Seelen folgen und Gott die Sache anheimstellen. Ihr Gewissen ist unschuldig und ihr Leben oder Tod hängt an Gottes Schickung.

4. Der Fürst und Gott. Dafür kann Luther jetzt auf den Eingang dieses dritten Teils verweisen; vom Glauben und Vertrauen an Gott hat er sonst schon genug geschrieben. Eine knappe Zusammenfassung der vier Gesichtspunkte, Gott dabei an erster Stelle, schliesst den Passus.

Mit einer Zugabe über die Restitution unrechten Gutes beschliesst Luther die ganze Schrift. Sie ist wichtig, weil Luther hier nochmals im Gegensatz zu den geschriebenen Rechtsbüchern für das höhere und lebendige Gesetz der Liebe, das ihm eins ist mit natürlichem Recht und unverdorbener Vernunft, eintritt. Luther hat weder den Staat naturrechtlich begründet, noch das bestehende Recht aus dem Naturrecht abzuleiten gesucht. Auch was er hier im Auge hat, ist einfach das Urteil der gesunden unverdorbenen Vernunft oder auch der Billigkeit, die Luther hier nicht ganz korrekt mit dem Wort «Liebe» bezeichnet. Immerhin deckt

sich Luthers Formel: «Die Natur lehrt, wie die Liebe tut, dass ich tun soll, was ich mir wollte getan haben», mit der üblichen kurzen Zusammenfassung des Naturrechts, und auch der Gegensatz von natürlichem Recht und Menschen-Recht entspricht dem naturrechtlichen Denken. Es liegt zweifellos ein Einfluss des Naturrechts auf Luther vor. Das Naturrecht war der mittelalterlichen Theologie und Jurisprudenz stets eine wohlbekannte Grösse geblieben. Allein schon das kanonische Recht sorgte auf seinen ersten Seiten dafür, dass es nicht vergessen blieb. Auf Grund des Naturrechts haben spätmittelalterliche Staatstheoretiker bereits, der Neuzeit vorangreifend, den Staat von unten, vom Volk aus, konstruiert und spätmittelalterliche Sozialisten kommunistische Utopien aufgestellt. Selbst der brave Melanchthon spielte in der ersten Ausgabe seiner Loci mit solchen naturrechtlichen Axiomen, die er dann nach dem Bauernkrieg schleunigst verschwinden liess. Darum haben gelegentliche naturrechtliche Gedankengänge bei Luther durchaus nichts Auffallendes; auffallend ist vielmehr, wie wenig grundlegende Bedeutung das Naturrecht für sein Denken hat. Das war die Folge des gewaltigen Hervortretens der Bibel und des Bibelgottes, wodurch der ganzen Freude an den Abstraktionen der Boden entzogen wurde.

Luthers hier skizzierte Hauptgedanken über Recht und Grenzen der obrigkeitlichen Gewalt sind von ihm später auf die konkreten Zeitverhältnisse angewandt und nach den Umständen weiter ausgeführt worden in seinen Schriften aus der Zeit des Bauernkrieges und in der Schrift «Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können». Wer Luther gerecht werden will, muss jene späteren Ausführungen stets an diesem Programm messen und nach ihm beurteilen. Schwerlich wird man ihm vorwerfen können, dass er sich selbst untreu geworden sei. Luthers Mahnruf an die weltlichen Fürsten in seiner «Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauernschaft in Schwaben»[1]) klingt wie die genaue

[1]) W. 18, 291—334; Erl. 24², 296—299; Cl. 3, 47—68; Br. 7, 303—340; Be. 2, 265—293.

Fortsetzung seiner Gerichtsdrohung im zweiten Teil der Schrift «Von weltlicher Obrigkeit», während seine Warnung an die Bauernschaft in gleicher Schrift einfach mit der scharfen Unterscheidung von Gottesreich und Weltreich Ernst macht und die Bauern, wenn sie Christen sein wollen, auf die Forderung der Bergpredigt: Recht tun und Unrecht leiden, verpflichtet. In Luthers Schrift «Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern»[2]) aber greift gerade der am meisten angefochtene und aus dem Zusammenhang herausgerissene Satz fast wörtlich auf eine oben zitierte Stelle aus der Schrift «Von weltlicher Obrigkeit» zurück. Luther hat den Terrorismus vor Augen, durch den ganze Scharen friedlicher und unschuldiger Bauern zum Mitmachen am Aufstand und Krieg gezwungen worden waren. Er ruft deshalb die Obrigkeit an, solche Gefangenen unter den Bauern gewaltsam zu retten. «Darum, liebe Herren, löset hier, rettet hier, helft hier, erbarmt euch der armen Leute, steche, schlage, würge hier, wer da kann! Bleibst du darüber tot, wohl dir, seliglicheren Tod kannst du nimmermehr überkommen, denn du stirbst im Gehorsam göttlichen Wortes und Befehles (Röm. 13, 1) und im Dienst der Liebe, deinen Nächsten zu retten aus der Hölle und Teufels Banden.» Ganz ähnlich hat er ja in seiner Hauptschrift das Würgen, Rauben und Brennen der Feinde ein Werk der Liebe genannt zu Schutz und Rettung der vom Feind bedrohten Untertanen.

Liegt also Luthers Stellungnahme im Bauernkrieg durchaus in der Konsequenz seiner Grundgedanken über Evangelium und Staat, dann muss bei diesen selbst schon ein Fehler vorliegen, aus dem das Bedauerliche, ja das Verhängnisvolle seiner Schrift gegen die Bauern erklärt werden kann. In der Erkenntnis des evangelischen Ideals «Recht tun und Unrecht leiden» und in der unbedingten Verwerfung eines gewalttätigen Widerstandes wider eine unrechtmässige Gewalt vertritt Luther genau den Standpunkt Jesu; Bergpredigt und Revolution schliessen sich gegenseitig aus, unbedingt und aus-

[2]) W. 18, 357—361; Erl. 24², 300—309; Cl. 3, 69—83; Br. 7, 341—352; Be. 2, 294—300.

nahmslos. Vom Standort dieses evangelischen Ideals aus hat Luther recht, wenn er den aufrührerischen Bauern wie den schabenden und schindenden Fürsten das schlechthin Unchristliche und am Ideal gemessen Sündhafte ihres Treibens vorhält. Aber seltsam, dass Luther nicht daraus den Schluss zieht, dass zwischen den das Recht mit Füssen tretenden Herren und den das Recht mit Gewalt begehrenden Bauern, die beide dem evangelischen Ideal ins Gesicht schlagen, der Kriegszustand das Natürliche und Notwendige ist; es klingt wie Hohn, den einen Teil, die Bauern, zum Gehorsam zu verpflichten, und dem andern Teil, den Herren, ihr Unrecht hingehen zu lassen, bloss weil die Bibel, weil Paulus die obrigkeitliche Gewalt von Gott ableitet und Gehorsam für sie verlangt. Sind einmal die christlichen Ideale von beiden Parteien beiseite gesetzt, so muss der Aufruhr der einen so natürlich, so berechtigt erscheinen, wie die Unterdrückung seitens der andern. Luthers zur Schau getragene Unparteilichkeit nach beiden Seiten lief tatsächlich wider seine Absicht auf Parteinahme für die den göttlichen Nimbus tragende Partei der Unterdrücker hinaus. Aber vielleicht ist Unparteilichkeit in solcher Lage auch gegen die Liebe, wie Luther selbst sie so fein dargelegt hat. Diese Liebe erleidet nach Luther Unrecht für sich selbst, aber soll kein Unrecht für den Nächsten erleiden. Nach diesem Grundsatz kann der Widerstand gegen das Unrecht, das andere leiden, für einen Christen Pflicht werden. Das müsste den Christen doch auf die Seite der unterdrückten Partei stellen und ihm nicht zulassen, unparteiisch zu sein. Es war Luthers Verhängnis, dass er in dem wohlverständlichen Streben, sich von den Leidenschaften zur Rechten und zur Linken nicht bemeistern zu lassen, sondern über dem Streit zu bleiben, über der passiven Christenpflicht der Leidsamkeit und Ergebung die aktive des Rechtschaffens und Kampfs wider das Unrecht zu kurz kommen liess und schliesslich aus einem höchst gesetzlichen Biblizismus der Anwalt der fürstlichen Henker und Mörder wurde, die er selbst zuvor als Buben und Narren gegeisselt hatte. Die Korrektur des Luther von 1525 kann jeder Luther-

kenner aus ihm selbst gewinnen. Jedes kraftvolle Ernstmachen mit der christlichen Bruderliebe in Luthers Sinn führt zur entschiedenen Parteinahme auf Seite der Unterdrückten, und solche Bruderliebe kann vor dem angeblichen Gottesgesetz des bedingungslosen Gehorsams gegen jede, auch die ungerechte Obrigkeit auf die Dauer nicht Halt machen.

Aus der Schrift «Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können»[3]) seien anhangsweise folgende Ergänzungen zu der Schrift «Von weltlicher Obrigkeit» hervorgehoben.

Luther handelt hier ausführlich vom Krieg und erklärt das Kriegführen als eine der notwendigsten gottgewollten Funktionen des Staates. Ist das Schwert nach Paulus dazu bestimmt, die Bösen zu strafen, die Frommen zu schützen und Frieden zu handhaben, so liegt genau derselbe Zweck dem rechten Krieg zugrunde. Es gilt nur, statt auf das Würgen, Rauben und Töten der Feinde, auf den positiven Zweck zu sehen, wie das Kriegeramt die Frommen schützt, Weib und Kind, Haus und Hof, Gut und Ehre und Friede damit bewahrt. Luther vergleicht den Krieg mit einer Operation, bei der nur die einfältigen Kinderaugen auf das amputierte Glied allein sehen, männliche Augen dagegen den guten Grund, die Rettung des ganzen Leibes, erfassen. Krieg ist in Luthers Sinn nichts anderes als Strafe, dem kollektiven Uebeltäter auferlegt. Wer den Krieg an sich für Unrecht erklärt, der müsste auch die Bestrafung des Uebeltäters missbilligen. Dass solche Strafe im Grossen und Kleinen überhaupt nötig ist, liegt einfach am bösen Charakter der Welt: die Leute «wollen nicht Friede halten, rauben, stehlen, töten, schänden Weib und Kind, nehmen Ehre und Gut. Solchem gemeinen Allerweltsunfrieden, davor kein Mensch bleiben könnte, muss der kleine Unfriede, der da Krieg oder Schwert heisst, steuern.» Darin ist er in Luthers Sinn Gottes Ordnung, und die Hand, die das Schwert führt, ist Gottes Hand. Freilich, die Gerechtigkeit, die das Schwert erzwingen

[3]) W. 19, 628—662; Erl. 22, 244—290; Cl. 3, 317—351; Br. 7, 383—432; B. 252—271; Be. 2, 335—381.

hilft, ist nur eine äusserliche Gerechtigkeit vor der Welt und steht tief unter der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und das ewige Leben erlangt. Allein Gott ist «aller beider Gerechtigkeit, geistlicher und leiblicher, Stifter, Herr, Meister, Förderer und Belohner.» Der letzte Gedanke ist für Luthers Gottesglauben grundlegend. So schroff er Gottesreich und Weltreich einander gegenüberstellt, im Gottesglauben vermag er sie zusammenzuhalten; jedenfalls der Staat und was zum Staat gehört, stammt für Luther nicht aus der Teufelswelt, sondern gehört zu der Gottesordnung, die dem Teufelswesen entgegenarbeitet.

Auch Luthers Gedanken vom Gesetz der Liebe und Natur, die er allem geschriebenen Recht vorzieht, führt die neue Schrift weiter. Statt der Liebe führt er hier den Begriff der Billigkeit ein und nennt sie die Meisterin aller Rechte für die konkrete Praxis mit ihren mannigfaltigen Fällen und ihren Ausnahmen. Eine glückliche Korrektur, da es sich hier nicht um christliche Liebe, sondern um diese billige Unterscheidung der Einzelfälle und feine Abwägung des Urteils handelt.

Besonders ausführlich bespricht Luther diesmal die drei Kategorien möglicher Kriege: Unterperson wider Oberperson, Gleicher wider Seinesgleichen, Oberperson wider ihre Unterperson. Den Krieg im ersten Fall gegen den Oberherrn will er unbedingt verwerfen, obschon er weiss, dass vom Standpunkt der Billigkeit aus im einzelnen Fall manches dafür könnte geltend gemacht werden, und obschon nicht nur bei den Heiden der Tyrannenmord in hohen Ehren stand, sondern auch das Volk Juda und Israel etliche ihrer Könige umgebracht haben. Aber für Luther handelt es sich jetzt weder um menschliche Billigkeit, noch um Beispiele der Heiden und Juden, sondern um das, was recht ist vor Gott. Nur in einem Fall erscheint auch ihm die Absetzung des Fürsten billig: bei fürstlichem Wahnsinn. Aufruhr wider wütige Tyrannen dagegen nach Art der alten Schweizer und der Dänen verwirft er durchaus unter Hinweis auf das viele fortgesetzte Blutvergiessen, das erfahrungsmässig auf solchen Aufruhr folgt. Er führt eine Reihe Bibelsprüche aus Altem und Neuem Testament dagegen auf, dazu den sachlichen

Grund, dass solche Aufrührer sich selbst zum Richter machen wider natürliches Recht und Billigkeit. Immerhin ist deutlich, dass das ganze Problem Luther selbst schwer zu schaffen machte und er um die Frage nicht herum kommt, wie denn ohne Frevel und Aufruhr einer tyrannischen Obrigkeit zu wehren sei. Zunächst holt er zwei Trostgründe für das Erleiden der Tyrannei herbei: 1. Die Tyrannei kann ja der Seele nicht schaden, sie schadet mehr sich selbst. 2. Ein böser Tyrann ist noch leidlicher als ein böser Krieg und muss selbst als eine Art Krieg, von Gott zur Strafe über uns verhängt, betrachtet werden. In ganz anderer Richtung gehen die drei folgenden Argumente. 3. Gott hat Macht, durch Feuer, Wasser, Eisen, Stein etc. im Nu einen Tyrannen zu erwürgen; tut er's noch nicht, so haben unsre Sünden es nötig gemacht. 4. Tyrannen stehen in der Gefahr, dass durch Gottes Verhängen ihre Untertanen sich erheben, sie erwürgen oder verjagen. Das ist nicht christlich, aber für den nichtchristlichen Haufen umso natürlicher, denn trotz Luthers Lehre «tut die Welt doch, was sie will». 5. Gott kann fremde Obrigkeit erwecken, wie die Goten wider die Römer, die Assyrer wider Israel. So drohen Rache, Strafe und Gefahr dem Tyrannen im Uebermass; aber wir selbst dürfen uns nicht rächen; nicht einmal das natürliche Recht, nach Matth. 7, 12 recht verstanden, lässt das zu. Ueberdies, meint Luther, gibt der Erfolg den Revolutionen schwerlich Recht. «Obrigkeit ändern und Obrigkeit bessern, sind zwei Dinge, so weit voneinander als Himmel und Erde. Aendern mag leicht geschehen, bessern ist misslich und gefährlich. Warum? Es steht nicht in unserm Willen und Vermögen, sondern allein in Gottes Willen und Hand». Schliesslich sieht sich Luther noch vor die Frage gestellt, ob nicht den Staaten mit rechtlich beschränkter Regierungsgewalt, wie z. B. Frankreich mit seinem Parlament, der Widerstand gegen einen, das Recht brechenden Fürsten erlaubt ist. Er verneint auch diese Frage unter Hinweis auf das Fehlen einer, beiden Parteien übergeordneten, schiedsrichterlichen Instanz und im Gedanken an die allgemeine Unbotmässigkeit und Anarchie,

die aus solchem Beispiel einreissen möchte. Den Vorwurf des Fürstenschmeichlers weist er aber kräftig von sich; bekennt er doch aufs neue, «dass der mehrere Teil Fürsten und Herren gottlose Tyrannen und Gottes Feinde sind». Am Schluss dieses Abschnittes stellt er sich selbst noch einmal die ungeheuerliche Paradoxie der von ihm geforderten Ergebung in alle fürstliche Tyrannei vor Augen und tröstet sich und alle, die gern ihr Gewissen rein bewahren wollten, mit dem noch paradoxeren Trost, dass «Gott uns eben in die Welt geworfen habe unter des Teufels Herrschaft, also, dass wir hier kein Paradies haben, sondern alles Unglücks sollen gewarten alle Stunde an Leib, Weib, Kind, Gut und Ehren, und dass wir darum Gott schon dafür danken sollen, dass nicht alles Unglück in einer Stunde auf uns dringt.» In dies düstere Weltbild Luthers passt der Krieg mit allen seinen Schrecken, passt auch das Wüten der Tyrannen, dem der Christ nicht widerstreben darf, und dennoch bringt es Luther fertig, dahinter seinen Gott am Werk zu sehen und ihm für seine grosse Güte zu danken.

Für den zweiten Kriegsfall: Gleicher gegen Gleiche, hat Luther zwei Losungen bereit: 1. Solcher Krieg muss ein genötigtes Ding sein, ein Notkrieg, vom Nachbar aufgezwungen und rein aus pflichtigem Schutz und Notwehr aufgenommen. Nur ein solcher Notkrieg nach angebotener, aber verschmähter Friedensbereitschaft kann nach Luther mit gutem Gewissen geführt werden. Ist doch weltliche Obrigkeit von Gott nicht eingesetzt, Frieden zu brechen und Kriege anzufangen, sondern den Frieden zu handhaben und den Kriegen zu wehren. «Wer Krieg anfängt, der ist unrecht, und ist billig, dass der geschlagen oder doch zuletzt gestraft werde, der am ersten das Messer zückt.» Die ganze profane und biblische Geschichte glaubt Luther zur Bestätigung anführen zu können. 2. Auch ein berechtigter Notkrieg soll mit Gottesfurcht und nicht mit Stolz und Trotz geführt werden. Ein rechter Kriegsmann soll zugleich mutig und verzagt sein, vor Gott verzagt, furchtsam und demütig, wider die Menschen aber keck, frei und trotzig.

Das dritte Stück: Ob die Oberperson wider die

Unterperson mit Recht kriegen möge, erledigt Luther kurz mit Ja, freilich auch mit der Mahnung, die Furcht Gottes nicht zu vergessen und auf das Recht nicht zu trotzig zu pochen. So ist ihm noch jetzt der Krieg der Fürsten gegen die Bauern ein rechter Krieg; vollends gibt er dem Kaiser jederzeit das Recht, gegen seine Untertanen, auch die Fürsten, wenn sie ihm ungehorsam sind, kriegerisch vorzugehen.

Aber gerade in der Frage des Widerstandsrechts gegen den Kaiser hat Luther später andern Gedanken Raum gegeben.[4]) Seit Ende 1529, als die Rückkehr des Kaisers nach Deutschland bevorstand und mit der Möglichkeit zu rechnen war, dass Kaiser Karl die evangelischen Fürsten zwingen wollte, die Gräuel des Papsttums wieder aufzurichten, begann Luther, den Krieg der evangelischen Fürsten gegen den Kaiser als Notwehr anzusehen und für berechtigt zu halten. Zwar sein religiöses Gemüt sträubte sich auch jetzt noch aufs äusserste gegen bewaffneten Widerstand der Christen wider den von Gott ihnen gegebenen Oberherrn, und es bedurfte der ganzen Klugheit und Geschicklichkeit der sächsischen Juristen und des in solchen Fragen höchst unbedenklichen Landgrafen von Hessen, um Luthers Widerstand gegen jeden Krieg mit dem Kaiser zu brechen. Schliesslich, als der Augsburger Reichstag mit einer förmlichen Kriegsdrohung des Kaisers gegen die protestantischen Stände seinen Abschied nahm, liess Luther sich wenigstens dahin bewegen, die eigentliche Rechtsfrage den Juristen zu überlassen, und — vorausgesetzt, dass die Juristen mit ihrer Behauptung Recht hätten, nach positivem Recht sei in bestimmten Fällen ein Widerstand der Fürsten gegen den von ihnen gewählten Kaiser gerechtfertigt, — vom Evangelium aus keine Einwände gegen einen solchen Notwehrkrieg zu erheben. In seiner «Warnung an seine lieben Deutschen»[5]) entband er die Evangelischen förmlich von der Gehorsamspflicht, am Kriege

[4]) K. Müller, Luthers Aeusserungen über das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser, Sitzungsbericht d. kgl. bayr. Akad. d. Wiss. 1915.

[5]) W. 30 III 276—320; Erl. 25², 1—40; Cl. 4, 194—278; Be. 3, 195—242.

teilzunehmen, wenn der Kaiser, von den Papisten gedrängt, widerrechtlich mit Waffengewalt den Katholizismus in den evangelischen Landen wieder aufrichten wollte. Das ist freilich bloss eine Aufforderung der Evangelischen zum passiven Widerstand; weiter ging Luther damals nicht. Auch entfernte er sich im Grund damit gar nicht so weit von seiner ursprünglichen Position im Sermon von guten Werken, wo er erklärt hatte, einen Fürsten, der für eine öffentlich unrechte Sache kriegen wollte, dem sollte man gar nicht folgen noch helfen, weil solches wider Gott wäre. Aber er nahm jetzt auch einen Krieg in Kauf, der aus solchem Ungehorsam gegen den Kaiser folgen würde, freilich auch jetzt immer nur für den äussersten Notfall und so, dass man ihm anmerkt, er tut es widerstrebend, aus der Zwangslage heraus.

An Luthers prinzipieller Stellung zum Staat ändern diese kleinen Schwankungen und Modifikationen nichts. Die Erkenntnis der Gegensätzlichkeit der christlichen Liebesethik und der staatlichen Rechtsmoral, des Gottesreichs und des Weltreichs und dabei dennoch die sichere Verbindung der zwei Reiche im Gottesglauben und im konkreten christlichen Liebesdienst ist auf diesem Gebiet Luthers Vermächtnis für alle Zeiten. Er mutet den Christen zu, im Himmel und auf Erden zu leben, in E. M. Arndts Sprache: «Gott zu fassen und die Welt in tapferem Sinn doch nicht fahren zu lassen». Welches von beiden ihm das Zentrale ist, darüber kann auch nicht der leiseste Zweifel bestehen. Aber gerade die Bruderliebe hält ihn fest bei der Welt und heisst ihn für das Recht eintreten und an der Durchsetzung des Rechts arbeiten, so sehr ein Christ für sich selbst auf das Recht verzichten soll. Dadurch leitet Luther intensiv christliche Kräfte in die unterchristliche Welt von Staat und Recht ein und macht sie dafür fruchtbar. Alles Einzelne ist dabei Nebensache. Es kommt nur auf das Eine an, dass ein Christ, der mit seinem Christus im Himmelreich lebt, um der Brüder willen kraftvoll für das Erdenrecht eintreten und seinen Mann stellen soll.

VII. De servo arbitrio, Vom verknechteten Willen. 1525.

Unter den von der päpstlichen Bulle verdammten Artikeln aus Luthers Schriften stand als Nr. 36 der Satz: «Der freie Wille ist nach dem Sündenfall eine blosse Titelsache; tut er, was an ihm liegt, so sündigt er tötlich,» ein Satz, den Luther tatsächlich auf dem Heidelberger Ordenskonvent im Frühjahr 1518 wörtlich so verfochten hatte. Statt ihn zurückzunehmen, begründete er ihn in der lateinischen «Behauptung aller durch die Bulle Leos X. verdammten Artikel»[1]) aus der Schrift und gab ihm im Eifer der Verteidigung noch eine ganz wesentliche Verschärfung, indem er nicht nur das Vorhandensein einer Kraft zum Guten im natürlichen Menschen bestritt, sondern durch die These: «Alles geschieht mit absoluter Notwendigkeit» jegliche menschliche Freiheit und Selbständigkeit aufhob. Der Verteidiger der allein rettenden Gnade schien in einzelnen Sätzen seiner Kampfschrift einem brutalen Determinismus zu huldigen, der die sittlichen Werte auslöscht und alles menschliche Tun, Gutes wie Böses, als Produkt der göttlichen Allmacht betrachtet.[2])

Ein solcher leidenschaftlicher Kampf Luthers gegen die menschliche Willensfreiheit musste nicht nur alle geschworenen Feinde Luthers empören, sondern auch vorsichtigen und billigen Beurteilern des Streits schweres Aergernis geben. Erasmus war schon durch die revolutionäre Schrift «Von der babylonischen Gefangenschaft» in seiner Pietät für die katholische Kirche schwer verletzt worden; das Erscheinen der «Behauptung aller durch

[1]) Assertio omnium articulorum, M. Lutheri, per bullam Leonis X novissimam damnatorum W. 7, 94—151; Erl. va. 5, 156—237.

[2]) Vgl. zu diesem ganzen Kapitel K. Zickendraht: Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit 1909; meine eigene Auffassung ruht stark auf Zickendrahts Arbeit.

die Bulle Leos X. verdammten Artikel» offenbarte ihm einen tiefen theologischen Gegensatz. Ueber die sittliche Kraft des Menschen hatte er selbst zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht. Gegenüber katholischer Selbstgerechtigkeit konnte er nicht dringend genug zur Demut und zum Vertrauen auf Gottes Gnade ermahnen; ein träges und bequemes Namenchristentum dagegen pflegte er durch einen feurigen Appell an den Willen aufzurütteln und für die grossen sittlichen Aufgaben tüchtig zu machen. In dieser Verbindung von Gnade und Freiheit, von Demut und rechtem Mut wollte er den richtigen Mittelweg zwischen falschen Extremen zur Rechten und Linken erblicken. Eine radikale Leugnung des freien Willens dagegen schien ihm mit dem Glauben an Gottes Gerechtigkeit und mit der menschlichen Verantwortlichkeit unvereinbar zu sein und den ganzen sittlichen Charakter des Christentums zu bedrohen. Es fehlte jedoch viel, dass er mit gleicher Leidenschaft sich für den freien Willen ereifern konnte wie Luther, sein Bestreiter, dagegen. Im Grund war ihm alles dogmatische Gezänk in der Seele verhasst, und auch die Frage nach dem Umfang der menschlichen Freiheit und den Grenzen von Gottes Allmacht und Allwissenheit schien ihm eher zu den subtilen und müssigen Spekulationen der Scholastiker zu gehören. Halb widerwillig, mehr von seinen Freunden, den Gegnern Luthers, geschoben als aus freiem Trieb, trat der berühmte Mann endlich im Lauf des Jahres 1524 mit seiner Streitschrift «De libero arbitrio diatribe sive collatio»[3]) vor die Oeffentlichkeit, im ganzen ruhig, massvoll, leidenschaftslos, freilich nicht ohne allerlei versteckte und offene Hiebe auf Luthers Charakter.

Man hat an der Schrift des Erasmus den Rahmen und die Einlage zu unterscheiden. Im Rahmen — Einleitung und Schluss — steht der Gelehrte vor uns als kühler Zuschauer des theologischen Gezänks, der sich selbst in seinem Glauben bloss an das unbedingt Notwendige, praktisch Wertvolle und darum auch Klare und

[3]) Separatausgabe von Joh. v. Walter in Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus 1910.

Einleuchtende halten möchte, alles andere im Zweifel belassend, meinetwegen als Stoff zur Uebung des Scharfsinns für die Gelehrten, aber nicht fürs Volk; er versteht die Gegner zu beiden Seiten, weiss ihre Uebertreibungen aus ihren Motiven zu verstehen, aber vermag eben darum überlegen die Extreme zu vermeiden und den gesunden Mittelweg zu gehen. Wenn er freilich auch die Willensfreiheit mit den dunkeln und praktisch wertlosen Problemen der Scholastiker in eine Linie stellt, widerspricht er eigentlich sich selbst und seinem ganzen Unternehmen, gerade die Willensfreiheit gegen Luther zu verteidigen; denn das setzt voraus, dass der Glaube an sie von Wert für unser Leben ist. Die Einlage, eben die Untersuchung der Willensfreiheit, beginnt mit der Prüfung der Autorität, die den Streit entscheiden soll. Nach Luther hat die Schrift allein zu gelten; wie aber, wenn bis auf Luther ungefähr alle Gelehrten, Heiligen, Märtyrer die Schrift in diesem Punkt anders als Luther verstanden haben? Und wer soll entscheiden, wenn die Schrift unklar ist? Der Geist? Aber wer hat den Geist und kann es beweisen? Trotzdem tritt dann Erasmus den ausführlichen Schriftbeweis für die Willensfreiheit an, nachdem er zuvor eine nicht hervorragend klare Definition dessen, was er unter Willensfreiheit verstanden haben will, vorausschickte. Zuerst bespricht er die Bibelstellen für die Willensfreiheit, — es ist ungefähr die ganze Bibel Alten und Neuen Testaments, voran alle Gebote, Verheissungen, Drohungen, Ermahnungen, alle Exempel von Lohn und Strafe. Dann wendet er sich dem schwierigen Kapitel des Paulus, Röm. 9 zu und deutet mit exegetischer Kunst und nach berühmten altkirchlichen Vorbildern das Anstössige, dass Gott selbst den Pharao verstockt und alles Böse bewirkt habe, aus dem Text hinaus. Zuletzt räumt er sich die Bibelstellen aus dem Weg, die Luther in seiner «Behauptung» gegen die Willensfreiheit verwertet hatte. Der Leser bekommt den Eindruck, dass die ganze Bibel im wesentlichen mit dem übereinstimme, was der gesunde Menschenverstand und das unverdorbene sittliche Gefühl jedem Menschen nahe legen, mit der Anerkennung menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit und der Rück-

sichtnahme Gottes und der göttlichen Gnade, auf das sittliche oder unsittliche menschliche Verhalten. Es ist tatsächlich der Standpunkt der natürlichen Religion, den Erasmus verficht, und ist dementsprechend auch der katholische Standpunkt des Zusammenwirkens von Gott und Mensch in der Religion, wobei nur von der katholischen Sakramentsgnade und von den katholischen kirchlichen Leistungen diesmal nicht die Rede ist. In allen diesen Gedankengängen hat die Willensfreiheit ihre zentrale Stellung. Und darin lag für Erasmus ein innerer Grund, für die katholische Kirche Partei zu nehmen, deren Frömmigkeit an diesem Punkt tatsächlich der seinen entsprach.

Luthers Antwort vom Jahr 1525, De servo arbitrio, Vom verknechteten Willen[4]), ist von ihm mit der Leidenschaft eines Mannes geschrieben, der fühlt, dass das Ganze seiner religiösen Ueberzeugung vom Gegner in Frage gestellt wird. Es ist kein Wunder, wenn er noch in späteren Jahren die Schrift De servo arbitrio zusammen mit dem Katechismus für seine besten Bücher halten wollte. Enthüllt sie doch einige der tiefsten Tiefen seiner Theologie und gibt einen Einblick in die allerinnersten Motive seines Glaubens. Formell freilich ist sie als Gegenschrift ganz durch die Disposition des Erasmus bestimmt, entbehrt des straffen, einheitlichen Gedankengangs und geht, durch den Zwang des Schriftbeweises genötigt, oft in uferlose Breiten. Im Folgenden soll mit gewisser Willkür nur das aus Luthers Gedanken herausgehoben werden, was mit dem Zentrum seines Glaubens und Denkens engen Rapport hat und uns neue wichtige Seiten Luthers erkennen lässt.

1. Der Gegensatz zur Vorrede des Erasmus.

Erasmus hatte gleich zuerst seinen Widerwillen gegen alles dogmatische Gezänk geäussert. «So wenig habe ich Freude an Behauptungen, dass ich mich leicht auf die Seite der Skeptiker schlagen möchte, wo nur

[4]) W. 18, 600—787; Erl. va. 7, 113—368; Cl. 3, 94—293; Br. Erg. 2, 203—550 (Deutsch von Otto Scheel).

immer die unverletzliche Autorität der göttlichen Schriften und die Entscheidungen der Kirche es gestatten, denen ich allenthalben meine Meinung gern unterordne, sei es, dass ich begreife, was sie vorschreibt, sei es, dass ich es nicht begreife». Solcher Neigung zu dogmatischer Indifferenz tritt Luther scharf entgegen. «Das zeugt nicht für ein christliches Herz, am Behaupten keine Freude zu haben; vielmehr soll einer sich freuen an festen Behauptungen, oder er ist kein Christ». «Nimm die festen Behauptungen weg und du hast das Christentum weggenommen». «Der heilige Geist ist kein Skeptiker, und er hat nicht Zweifelhaftes oder blosse Meinungen in unsre Herzen geschrieben, sondern Behauptungen, fester und gewisser als selbst das Leben und alle Erfahrung». Der ganze Luther steht in diesen Sätzen vor uns, der Mann, der mit Zwingli zu Marburg über die Gegenwart von Christi Leib und Blut im Abendmahl so leidenschaftlich streiten wird, aber auch der Mann, der vor Kaiser und Reich zu Worms mit solcher Mannhaftigkeit seine Ueberzeugung vertrat.

Erasmus wollte in der Bibel zwischen dem Unerforschlichen, das wir in Ehrfurcht auf sich beruhen lassen sollen, und zwischen dem für das praktische fromme Leben Notwendigen und darum auch Klaren, an das allein wir uns halten sollen, scharf unterschieden haben. Speziell in Bezug auf die Willensfreiheit stellte er eine feine Definition des Wesens des Christentums auf: munteres Vorwärtsstreben zum Guten; Reue, wenn wir gesündigt haben, und Zuflucht zu Gottes Barmherzigkeit, ohne die weder der menschliche Wille noch seine Anstrengung etwas vermag; alles Böse auf unserer Rechnung, alles Gute von Gottes Güte, der wir auch unser Dasein verdanken; alles, was uns im Leben begegnet, Freude wie Leid, aus Gottes Hand zu unserm Besten empfangen; nie glauben, dass der gerechte Gott einem Menschen Unrecht tut, aber auch nie verzweifeln an seiner gütigen Verzeihung, — das schien ihm das Zentrale und das Klare zu sein. Philosophische Detailfragen dagegen, wie die, ob Gott etwas so voraus weiss, dass es geschehen oder auch nicht geschehen kann (con-

tingenter praescire), ob unser Wille für den Heilsweg aktiv oder nur passiv in Betracht kommt, möchte Erasmus mit dem Wesen des Christentums nicht vermengen. Gegen diese Gedanken hat Luther dreierlei einzuwenden. 1. Er leugnet rundweg, dass die Schrift auch dunkle Stellen enthalte. Gewiss, Gottes Wesen ist voll unerforschlicher Tiefen, aber die Schrift, sein Offenbarungswort, ist klar. Klar in doppeltem Sinn: innerlich klar, da der Geist Gottes in unserm Herzen sie uns aufschliesst; äusserlich klar, da ihre Worte wohl verständlich sind. Wir sehen Luther, den Bibelübersetzer, vor uns, der mit seinem Herzen so ganz in seiner Bibel zuhause ist und nun auch alle Sprachkunst anwendet, um sie zu bemeistern. 2. Was Erasmus da als Wesen des Christentums hinstellt, ist ja ein Christentum ohne Christus und ohne Geist. Er redet da von einem idealen Handeln, verbietet uns aber, zuvor unsere Kräfte zu erforschen, zu erkennen, was wir wohl vermögen oder nicht vermögen. Es ist der Gegensatz eines undogmatischen, rein praktischen Christentums bei Erasmus und dogmatischer Theologie bei Luther, nur dass Luther sich bewusst ist, ganz anders als Erasmus gerade in der wirklichen Praxis zu stehen und aus christlicher Erfahrung zu reden. 3. Die von Eramus als unnütz beiseite geschobenen Fragen von der Rolle des menschlichen Willens und der genaueren Bedeutung von Gottes Vorherwissen und Allmacht sucht Luther gerade als religiöse Kernfragen darzutun. Ohne eine solide und gewisse Erkenntnis dessen, was der Mensch kann und was Gott kann, vermag sich Luther keine christliche Ueberzeugung zu denken. «Wollen wir fromm leben, so müssen wir aufs allergewisseste unterscheiden zwischen Gottes Kraft und unserer Kraft, zwischen Gottes- und unserm Werk». «Der christliche Glaube wird gänzlich ausgelöscht, die Verheissungen Gottes und das ganze Evangelium stürzen vollständig zusammen, wenn wir glauben, dass wir das notwendige Vorherwissen Gottes und die Notwendigkeit alles Geschehens nicht zu wissen brauchen»; ist doch das der Christen «einziger und höchster Trost, in allem Missgeschick zu wissen, dass

Gott nicht lügt, sondern unwandelbar alles tut, und dass nichts seinem Willen widerstehen, ihn ändern oder hemmen kann». Der mächtige innere Zusammenhang von Theologie und Glauben bei Luther wird an solchen Stellen deutlich; es ist schwer, vielleicht unmöglich, zwischen Religion und Theologie bei ihm streng zu unterscheiden; in Luthers Glaube selbst liegt der Ansatz zu einem geschlossenen theologischen System.

Gegen Schluss seiner Vorrede hatte Erasmus Luthers Verwerfung der Willensfreiheit vom Standort der Opportunität aus bekämpft. Es sei, meinte er, direkt gefährlich, solche Sätze, selbst wenn etwas daran wahr wäre, ins Volk hinaus zu werfen. Alle moralische Anstrengung des gemeinen Mannes würde dadurch gelähmt. «Da sieht man», erwidert ihm Luther, «dass du den äussern Frieden und die Ruhe des Fleisches für weit wertvoller ansiehst als den Glauben, das Gewissen, die Seligkeit, das Wort Gottes, die Ehre Christi und Gott selbst». Als Reformator kennt Luther alle Bedenken, die der Opportunismus dem Bekennen der Wahrheit entgegenhält, wahrlich gut genug. «Meinst du, du allein habest ein Herz, das durch diese Unruhen erschüttert wird? Wir sind auch nicht von Stein oder aus marpesischen Felsen geboren. Aber da es nicht anders sein kann, wollten wir lieber in zeitlichem Unfrieden aufeinanderstossen, fröhlich in der Gnade Gottes für das Wort, das man mit unüberwindlichem Mut behaupten soll, als in ewigem Unfrieden unter dem Zorn Gottes durch unerträgliche Qualen aufgerieben zu werden». «Christus ist nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert», so wiederholt es der Kämpfer von Worms gegenüber dem berühmten Gelehrten.

Der Kämpfer- und Märtyrergeist der alten Propheten wird in Luthers Seele lebendig, als er dies schreibt. Aufruhr muss sein, wo das Wort Gottes erscheint; «denn das Wort Gottes kommt, um die Welt zu wandeln und zu erneuern, so oft es kommt.» «Und ich, wenn ich nicht diese Unarten sehen würde, müsste sagen, das Wort Gottes sei nicht in der Welt». Die Wahrheit heraus ans Tageslicht und die Folgen Gott überlassen! Der

Christ fragt nicht nach dem Nutzen, er fragt nach der Wahrheit und dem Willen Gottes allein. Hintendrein, meint Luther, ist auch der «Nutzen» der Predigt vom unfreien Willen nicht schwer einzusehen. Diese Predigt demütigt den menschlichen Stolz und treibt die Frommen zur Anrufung der göttlichen Gnade. Und durch ihre Paradoxie dient sie dem Glauben, der Gott im Verborgenen ergreift, da er «seine ewige Güte unter ewigem Zorn, seine Gerechtigkeit unter Ungerechtigkeit verbirgt». Ist doch das «der höchste Grad des Glaubens, zu glauben, dass der gütig ist, der so wenige rettet, so viele verdammt; zu glauben, dass der gerecht ist, der durch seinen Willen uns notwendig verdammenswert macht». Auch wer dem Erasmus alle Gerechtigkeit widerfahren lassen möchte, wird den Eindruck nicht los werden, dass ihn und Luther ein Abgrund trennte; dort der Gelehrte, der objektiv, kühl und vornehm ein religiöses Problem behandelt mit vernünftigen Gedanken und nützlichen Erwägungen — hier der Homo religiosus, der sich in heissem Kampf mit sich selbst und mit der ganzen Welt seinen persönlichen Glauben errungen hat und nun von dem redet, was ihn überwältigt und so riesenstark und kindlich froh macht. Unter dem Zwang seiner eigenen Erfahrung sieht Luther alle Menschen von Notwendigkeiten gepackt und getrieben, sei es zum Guten oder zum Bösen; keiner ist wirklich frei. Wenn der Mensch den Geist Gottes nicht hat, so treibt ihn sein Wille mit Notwendigkeit zum Bösen, er kann nicht anders; selbst wenn eine fremde Gewalt ihn vorübergehend ablenkt, er bleibt doch innerlich der gleiche böse Wille. «Wirkt dagegen Gott in uns, dann will und handelt der durch den heiligen Geist geänderte Wille willig und gern; nichts Entgegengesetztes vermag ihn zu ändern, nicht einmal die Pforten der Hölle könnten ihn bezwingen, sondern andauernd will er, mag er gern und liebt er das Gute, wie er vorher das Böse gewollt, gern mochte und liebte.» Mit einem alten pseudoaugustinischen Wort vergleicht Luther den menschlichen Willen einem Zugtier, das entweder Gott oder der Satan reitet, und das dahin will und geht, wohin sein Reiter es führt. Schwermut und Kraft

Luthers reden aus solchen Worten. Man kann sich fragen, ob seine Erfahrung verallgemeinert werden darf; Naturen wie Erasmus werden sicher anders empfinden und aus ihrer Erfahrung von Freiheit und Wahl zu reden wissen. Aber die tiefere Erfahrung steht zweifellos auf Luthers Seite. War denn Erasmus wirklich ein freier Mann? Luther hat den Hymnus auf die Freiheit des Christenmenschen schreiben dürfen, weil ihn die Erfahrung tiefster Unfreiheit in die Gottesknechtschaft und die Freiheit des kindlichen Gehorsams führte.

2. Der Streit um die rechte Schriftautorität.

Erasmus hatte, weil Luther keine Autorität ausser der Heiligen Schrift gelten liess, halb widerwillig sich dazu hergeben müssen, den Beweis für die Willensfreiheit auf Grund der Schrift zu führen. Aber bevor er darauf einging, unterliess er nicht, die Schwächen des lutherischen Bibelglaubens grell zu beleuchten. Seinen Lesern gab er zu verstehen, dass die Tradition aller berühmten katholischen Gelehrten von Origenes bis auf die Spätscholastik, die Tradition aller Akademien, Konzilien und Päpste — mit Ausnahme höchstens eines Mani oder Wiclif, etwa auch des Laurentius Valla — für den freien Willen spreche und sich Luther somit in glänzender Isolierung befinde. Aber gesetzt, die Schrift gelte allein als Autorität, was hilft sie uns, wenn sowohl Freunde als Gegner des freien Willens sich auf sie beriefen? Wie kann man die Klarheit der Schrift behaupten, wenn so viele Jahrhunderte lang so ausgezeichnete Männer in einer so wichtigen Sache blind waren? Der Geist soll entscheiden, wer von beiden Parteien die Schrift richtig versteht, aber wer hat den Geist? Und wie kann einer seinen Geistesbesitz beweisen? Das Urteil des Erasmus bleibt in der Schwebe; im Grund folgt er der Tradition der kirchlichen Gelehrten, der Majorität aller Jahrhunderte, mit der Wahrscheinlichkeitserwägung dass dort auch das richtige Schriftverständnis vertreten sei. Einen Glauben an das Schriftwort, wie Luther ihn forderte, vermochte er nicht aufzubringen.

In seiner Antwort gibt Luther dem Erasmus zu verstehen, dass die glänzende Isolierung, in der er sich allerdings der ganzen berühmten Tradition gegenüber weiss, ihm selbst innerlich schwer genug zu schaffen machte; hat doch auch er kein steinernes Herz, und wäre es steinern gewesen, es hätte weich werden müssen im Kampf und in der Berührung mit so heftigen, hitzigen Anfechtungen. Ja, Luther bekennt, dass er mehr als zehn Jahre lang gerade von diesem Gedanken des einsamen Neuerers furchtbarer als ein anderer Mensch gequält worden sei. Nur sein Gewissen und der klare Sachverhalt hielten ihn bei seiner Ueberzeugung fest. Aber noch jetzt sucht er den schweren Vorwurf zu entkräften, wie zum Beweis, dass ihm jetzt noch diese absolute Einsamkeit unerträglich ist. Mit einem kühnen Fechterstreich will er alle die berühmten Heiligen, Märtyrer, Wundertäter auf seine Seite herüberziehen. In wessen Namen haben jene den Geist empfangen, Heiligkeit besessen, Wunder getan? Doch wahrlich im Namen und in der Kraft Jesu Christi und nicht im Namen und in der Kraft des freien Willens! «Uns gehören darum ihre Wunder, ihr Geist und ihre Heiligkeit, die wir Jesum Christum, nicht aber die Kräfte und Werke der Menschen predigen.» Haben sie dennoch zuweilen den freien Willen gepredigt, nun, dann liessen sie sich vom Fleisch überraschen und redeten in dem Augenblick nicht aus dem Geiste Gottes. Aber «so oft sie sich Gott nahten, um zu beten oder mit ihm zu handeln, vergassen sie vollständig ihren freien Willen und riefen, an sich selbst verzweifelnd, nur die lautere Gnade allein für sich an». Trotzig fordert er dann die Verteidiger des freien Willens heraus, selber einmal zu seinem Erweis den Geist zu zeigen, Wunder zu tun, die Heiligkeit zu beweisen. Mit dem kleinsten Wunder schon möchte Luther sich zufrieden geben: «Fangt einen einzigen Floh oder eine einzige Laus, nehmt dann alle Kraft zusammen und facht allen Eifer an . . . . wenn ihr im Namen und in der Kraft des freien Willens die Laus töten könnt, sollt ihr Sieger sein.» Allein von neuem taucht das Schwergewicht der Tradition vor Luthers Seele auf: Ist es glaublich, dass

Gott seiner Kirche während so vieler Jahrhunderte den Irrtum vom freien Willen verheimlicht hat und keinem seiner Heiligen das offenbarte, was wir als Hauptstück der evangelischen Lehre behaupten? Ein solcher Gedanke des totalen Abfalls der ganzen Kirche von der Wahrheit ist Luther selbst unfassbar. Die Kirche wird vom Geist Gottes regiert, sie ist Grundfeste und Säule der Wahrheit (1. Tim. 3, 15), und Christus bleibt bei seiner Kirche bis zum Untergang der Welt; begeistert bekennt sich Luther zum Glauben an die heilige allgemeine Kirche, die immer und zu allen Zeiten sich zur Wahrheit bekannt hat. Aber was ist die Kirche? Wo war sie zu den verschiedenen Zeiten? Das ist die Frage. Luther bekennt sich zur unsichtbaren, zur verborgenen Kirche; die Kirche Gottes ist keine so alltägliche Sache, wie es dies Wort «Kirche Gottes» ist, und die wahren Heiligen Gottes sind eine Perle, die der Geist «nicht vor die Säue wirft, sondern verborgen behält, dass nicht der Gottlose die Herrlichkeit Gottes sehe». An den berühmten Namen liegt für Luther nichts. Mögen wir uns mit dem Recht der Liebe gegenseitig für Heilige halten, der Glaube nennt niemand heilig, er sei denn durch Gottes Urteil dafür erklärt. «Wie viele Heilige, meinst du wohl, sind bereits in einigen Jahrhunderten von jenen Inquisitoren der ketzerischen Verkehrtheit verbrannt und getötet worden wie Johannes Huss?»

Mit solchen Gründen befreit sich Luther vom Nimbus der Tradition und der kirchlichen Mehrheit. Ihm bleibt als feste Autorität seine Heilige Schrift, deren Klarheit er nochmals gegen alle Einwände des Erasmus behauptet. Die Schrift hat ihre innere Klarheit für jeden Gläubigen persönlich, da ihm der heilige Geist ihr rechtes Verständnis enthüllt. Und sie hat ihre äussere Klarheit, nach der ein öffentlicher Diener am Wort auf das Gewisseste alle Geister und Lehren prüfen und richten darf. «Dies muss bei den Christen vor allem gültig und ganz fest sein, dass die heiligen Schriften ein geistliches Licht sind, noch weit heller als selbst die Sonne, zumal in dem, was zur Seligkeit oder zum Notwendigen gehört.» Im Eifer des Kampfs gegen das «pestilenzialische» Wort der

Scholastiker von der Dunkelheit und Vieldeutigkeit der Schriften will Luther das bei den Philosophen als absurd und unmöglich Geltende unternehmen, das erste Prinzip, durch das alles andere zu beweisen ist, selbst zu beweisen. Er beweist die Klarheit der Schrift mit allen Bibelstellen, die von der Klarheit des Wortes Gottes handeln, mit 5. Mos. 17, 8—11; Ps. 19, 9; 119, 130; Jes. 8, 20; Mal. 2, 7, sowie mit Röm. 1, 2; 3, 21; 2. Kor. 3 und 4; 2. Petr. 1, 19; Joh. 8, 12; Phil. 2, 15 f. usw. Das ist natürlich ein Circulus vitiosus, wie Luther im Grund selber weiss. Ihm stand einfach fest, «dass das, was Mass und Richtschnur des andern ist» — und das ist die Bibel auch nach katholischem Urteil — «bei weitem das Gewisseste und Klarste sein muss». «Wäre wirklich die Schrift dunkel und rätselhaft, warum wäre sie uns dann von Gott gegeben worden?» Freilich stellt ihn nun gerade dieses sieghafte Bekenntnis zur Klarheit des Bibelworts erst recht vor die heikle Frage: Warum sind denn, wenn die Schrift so hell ist, die geistig hervorragenden Männer in so vielen Jahrhunderten im Punkt der Willensfreiheit blind gewesen? Darauf weiss Luther selbst keine andere Antwort als die Annahme einer Verblendung durch die Macht Satans. Solche satanische Verfinsterung, meint er, sei gar nicht verwunderlich, wenn doch das ganze Menschengeschlecht ohne den Geist nur ein Reich des Teufels, ein wirres Chaos von Finsternis sei. Den ungeheuren Subjektivismus in dieser Antwort, der das eigene Verständnis der Bibel kurzweg für göttlich, das entgegengesetzte Bibelverständnis aller andern Menschen kurzweg für teuflisch annimmt, hat Luther nicht wahrgenommen. Uns wird gerade an solchen Stellen die Schranke des lutherischen Schriftprinzips deutlich, dadurch aber auch der Weg eröffnet zu seinem richtigen Verständnis. War doch im Grunde, wie die Vorreden zum Neuen Testament und zum Römerbrief deutlich genug dartun, die Bibel für ihn niemals ein objektives göttliches Lehrbuch, aus dem nach Feststellung des philologischen Sinnes die Wahrheit möglichst unpersönlich herauszulesen ist. Vielmehr mit Herz und Gewissen und allen Gemütskräften hat Luther seine Bibel durchforscht;

mit seinem feinen, scharfen Gewissen, mit der sittlichen Not seines Herzens und der Sehnsucht nach Gottes Hilfe ist er an sein Bibelstudium herangetreten und hat in dieser Stimmung zuerst das niederschmetternde Gesetz und dann das aufrichtende, tröstende, befreiende Evangelium aus ihr vernommen. Zweifellos gab ihm das Wort Gottes mehr als sein eigenes Herz; es stellte ihn auf die Grundlage der «Herrlichkeit und Gnade Gottes» und half ihm, seinen Subjektivismus zu überwinden. Daraus erklärt sich die Luther eigene Vergötterung der Bibel, seine Auffassung des Gottesworts als einer hoch über uns stehenden, von unserm Empfinden und Glauben unabhängigen göttlichen Macht. Aber es war doch in Wahrheit nie die Schrift allein, es war die im Glauben persönlich ergriffene, erlebte, eben geglaubte Schrift, aus der Luther seine Kraft und Zuversicht schöpfte. Die an der Schrift gewonnene, durch die Schrift vermittelte Gotteserfahrung ist die wahre Autorität für Luthers Glauben gewesen, aus der dann in der Nachfolge der Reformatoren durch das Zurücktreten des Erfahrungsmoments und die einseitige Objektivierung des Schriftwortes das spätere orthodoxe Schriftprinzip erst geworden ist.

3. Der Schriftbeweis.

Erster Teil: Die Bibelstellen für den freien Willen.

Da der Schriftbeweis für den freien Willen mindestens einen klaren Gedanken voraussetzt, was der freie Wille bedeutet, hatte Erasmus eine Definition gegeben: «Wir verstehen unter dem freien Willen die Kraft des menschlichen Willens, durch die der Mensch sich dem anpassen kann oder von dem sich abwenden kann, was zum ewigen Heil führt.» Die Definition verriet den Laien, dem an Schärfe und Genauigkeit der einzelnen Begriffe wenig gelegen war, und fast noch schlimmeren Eindruck musste es machen, dass Erasmus durchaus nicht bei seiner Definition des freien Willens verblieb, sondern im Lauf seiner Untersuchung bald mehr, bald

weniger von ihm aussagte. Kurz zuvor in der Einleitung hatte er selbst diesen menschlichen Willen «ohne die Gnade unkräftig» genannt, während er jetzt in der eigentlichen Definition von seinem Verhältnis zur Gnade ganz absieht. Zuletzt in der Schlusspartie wollte er gelegentlich dem freien Willen bei der Erlösung nur «ganz wenig» (perpusillum) zuschreiben, und dennoch sollte von diesem «ganz wenigen» Seligkeit oder ewige Verdammnis abhangen. Klar ist freilich bei allen Schwankungen der Theorie die Absicht des Erasmus: er möchte «den ethischen Charakter des Heilsprozesses aus seiner drohenden Mechanisierung retten» und ebenso die Güte und Gerechtigkeit Gottes gegen eine sittlich indifferente Allmacht Gottes sicherstellen. Es war ein Unglück für ihn, dass er, um diesen Zweck zu erreichen, sich in die Detailfragen des Verhältnisses von menschlichem und göttlichem Willen einlassen musste.

Die grandiose Einfachheit des lutherischen Denkens tritt an diesem Punkt hervor. Für Luther gibt es nur ein Entweder—Oder: Selbsterlösung des Menschen oder Erlösung durch Gottes Gnade. Der menschliche Wille kann entweder alles und das Höchste, er kann wollen, was Gott will; dann muss er selber eine göttliche Kraft, ein zweiter Herrgott sein. Oder er kann nichts, dann wird ihn allein die Gnade oder der heilige Geist retten können. Nach diesem Entweder—Oder legt er sich nun die Definition des Erasmus zurecht, und da Erasmus in der unglücklichen Definition die Gnade gar nicht erwähnt, vielmehr vom Willen als von einer selbständigen Kraft geschrieben hatte, bürdet ihm Luther die Konsequenz auf, dass nach Erasmus der menschliche Wille alles vermöge, Leben und Seligkeit erobere und einfach eine Art Gott sei. Er stellt seinen Gegner auf die Seite der Pelagianer und lässt ihn gar die Pelagianer übertrumpfen, besonders in der Schlussausführung, da nach Pelagius wenigstens eine gewaltige Willensanstrengung zur Erwerbung der Seligkeit notwendig sei, bei Erasmus dagegen nur «ganz wenig», perpusillum. Da sind Luther die scholastischen Theologen noch weit lieber; mit ihnen würde er sich rasch verständigen, er würde in freund-

schaftlichem Gespräch ihnen zeigen können, dass ihr freier Wille, der ohne die Gnade nichts kann und von sich aus sich nur nach der bösen Seite wendet, im Grund auf den Namen «frei» gerade so gut Anspruch habe als ein Stein oder Klotz, der auch aus eigener Kraft nur nach unten fällt. Wenn nun auch Luther dem Erasmus durch solche Konsequenzmacherei schweres Unrecht tut und ihm Gedanken zuschreibt, die er weder theoretisch noch praktisch jemals vertrat, die auch mit dem Christusglauben und der demütigen Unterstellung des Erasmus unter Gott schlechthin unvereinbar sind, so offenbart Luther dennoch die grössere Klarheit, ja die grössere Ehrlichkeit des Denkens. Der ganze Streit um die Willensfreiheit hat jedenfalls religiösen Wert nur von Luthers Beleuchtung und seinem scharfen Entweder—Oder aus. Gott oder der Mensch, worauf soll ich mich verlassen? Das ist allein die Frage für einen frommen Menschen. Hier gilt wirklich Entweder—Oder, es gibt keine Addition. Dieser helle Sinn für das Einfache und Durchschlagende macht den Reformator aus. Noch in anderer Hinsicht stellt er gegen Erasmus sein einfaches Entweder—Oder auf. Er schreibt nicht mit Unrecht dem Erasmus die Ansicht zu, der Wille im Menschen stelle ein neutrales Vermögen dar, das je nachdem entweder dem Guten oder Bösen sich zuneigen könne, da es von Haus aus indifferent, ein «mittleres und reines Wollen sei». Aber nach Luther ist alles Wollen entweder gut oder böse; weder Gott noch der Satan lassen ein reines neutrales Wollen zu. «Wer nicht für mich ist, der ist wider mich», sagt Christus; er lässt keine Mittelstellung gelten. Der ganze Gegensatz der beiden Männer kommt hier zum Ausdruck; der Verfechter kirchlicher Neutralitätspolitik und der Zerstörer der kirchlichen Einheit in Gottes Namen stehen sich gegenüber. Und bis in die letzten Motive des Werdens des Reformators erlauben solche Worte einen Rückschluss. Sie lassen erkennen, mit welcher Gewalt Luther vom Absoluten getroffen wurde und sich dem Absoluten stellte. Entweder—Oder, gut oder böse, Gott oder Satan!

Erasmus stellte an die Spitze seines Schriftbeweises

für den freien Willen alle Bibelworte des Alten Testamentes, in denen deutlich Gebote Gottes vor den menschlichen Willen treten und seinen Gehorsam verlangen, voran Sir. 15, 14 ff. als klassische Stelle für die Willensfreiheit, dann 1. Mos. 4, 7; 5. Mos. 30, 15—19; Jes. 1. 19; 21, 12; 45, 22; Sach. 1, 3 usw., auch neutestamentliche Worte wie Matth. 23, 37; 19, 17, 21; 16, 25; Joh. 14, 21; 15, 4 usw. Man könnte im Sinn des Erasmus sagen, dass es die Durchschnittsansicht der biblischen Autoren, ja der Grundgedanke der israelitischen Gesetzesreligion sei, dass göttlicher Wille und menschlicher Wille sich begegnen und der menschliche Wille sich dem göttlichen Willen gehorsam unterwirft. Allein für Luther war die Frage einzig, was er, der Christ, aus dem Gotteswort herauszuhören habe. Luther nimmt zuerst den Erasmus beim Wort. Gesetzt, die göttlichen Ermahnungen beweisen die Freiheit des menschlichen Willens, wozu ist dann der Geist nötig, wozu Christus, wozu Gott? «Wie töricht war Christus, der sogar sein Blut vergoss und uns jenen nicht notwendigen Geist erwarb, damit uns die Kraft, die Gebote leicht zu halten, gegeben würde, die wir doch bereits von Natur haben!» Unermüdlich wiederholt er das gleiche Argument und stellt jedesmal den Leser von neuem vor das Dilemma: entweder Freiheit, dann Selbsterlösung und keine Notwendigkeit Christi und der Gnade, oder der Schluss des Erasmus aus diesen Bibelworten ist falsch. Das letztere will Luther auch positiv den biblischen Texten abringen. Er legt den Ton auf die bedingende Form, auf das Wörtlein «wenn». «Wenn du die Gebote halten willst», «wenn du vollkommen sein willst», «wenn du zum Leben eingehen willst», «wenn jemand mir nachfolgen will». In dem allem liegt noch keine Bejahung der Freiheit und des Könnens; alle diese Worte sagen gerade die Hauptsache nicht: der Mensch kann, der Mensch will. Ein solches «Wenn» könnten auch Eltern scherzweise gegen ihre kleinen Kinder, könnte auch ein treuer Arzt gegenüber hochfahrenden Kranken aussprechen, um sie durch die Erfahrung zur Kenntnis ihres Unvermögens, ihrer Krankheit zu führen. Gott ist für Luther ein solcher Vater

und treuer Arzt, der uns durch seine Forderung «tue, höre, halte» oder «wenn du hörst, wenn du willst, wenn du tust» zur Erkenntnis unserer Ohnmacht führen will. Ist doch eben dies nach Paulus die Ursache der göttlichen Gesetzgebung. «Die menschliche Natur ist blind, dass sie ihre eigenen Kräfte oder vielmehr ihre Krankheiten nicht kennt; dazu glaubt sie, stolz, wie sie ist, alles zu kennen und zu können; diesem Hochmut und dieser Unwissenheit kann Gott mit keiner bessern Arznei begegnen als mit seinem Gesetz». Luther weiss dafür ein furchtbares Beispiel: eben den ersten Menschen Adam, dem Gott gerade an seinem Gebot zeigte, wie ohnmächtig er ohne die Gnade wäre. Da kann alle Welt sehen, was unser freier Wille vermag, wenn er sich selbst überlassen ist. Ueberhaupt aber zeigen uns alle Gebote und Ermahnungen Gottes wohl, was der Mensch tun soll, aber nicht, was er kann. Erkenntnis des Sollens und Kraft des Wollens sind zwei unermesslich verschiedene Dinge. «Erkenntnis ist keine Kraft und verleiht keine Kraft, sondern zeigt, wie keine Kraft da ist und wie gross die Schwachheit ist». Vielleicht hat Luther nie in so knappen Worten (cognitio non est vis[5] = Wissen ist nicht Macht) die Summe seiner persönlichen Erfahrung und seiner neuen reformatorischen Erkenntnis ausgedrückt. Der ganze Gegensatz zwischen sittlichem Optimismus und Pessimismus tut sich hier vor uns auf, wenn Luther die Auffassung vom Menschen bei Erasmus und in der Bibel miteinander kontrastiert. Erasmus stellt uns in seiner Schrift fortwährend «einen solchen Menschen vor, der vermag, was befohlen wird, oder wenigstens erkennt, dass er es nicht vermag», aber einen solchen Menschen, sagt Luther, gibt es nirgends. Die Schrift dagegen «setzt einen solchen Menschen voraus, der nicht nur gebunden, elend, gefangen, krank und tot ist, sondern der kraft der Wirkung des Satans, seines Fürsten, seinem übrigen Jammer noch diesen Jammer der Blindheit hinzufügt, dass er sich frei, glücklich, ledig, mächtig, gesund und lebendig wähnt». Ob das freilich die Ansicht der ganzen

[5]) Zickendraht hat es seiner Arbeit als Motto vorgesetzt, ein Zeichen, wie tief er Luther verstand.

Bibel vom Menschen ist, wird man ernstlich fragen dürfen. Genug, dass Luther die ganze Bibel mit solchen Gedanken liest und seine eigene Erfahrung überall in ihr ausgesprochen findet. Ihn selbst hat nun einmal die Erkenntnis des sittlichen Ideals in die Verzweiflung geführt, während ein Erasmus sich an derselben Erkenntnis zu begeistern pflegte. Auch Luthers und Kants Wege scheiden sich an diesem Punkt. Dem Kantischen «du kannst, denn du sollst» hätte Luther ein dezidiertes «du kannst nicht, was du sollst» entgegensetzen müssen. Allein deswegen etwa wie Erasmus aus der menschlichen Unfreiheit den Schluss auf die Wertlosigkeit aller Ermahnungen, Versprechungen, Drohungen, Forderungen, Vorwürfe, Beschwörungen, Segnungen und Verfluchungen der Bibel zu ziehen, lehnt Luther entschieden ab. Nach ihm erfüllt das Gesetz seinen Zweck vollgenügend, wenn es den Menschen in die richtige Selbsterkenntnis führt und dadurch den Glauben vorbereitet. «Das ist das Werk des Gesetzgebers Moses, durch das Gesetz dem Menschen sein Elend zu offenbaren und den in seiner Selbsterkenntnis Zerschlagenen, zuschanden Gemachten auf die Gnade vorzubereiten und zu Christo zu senden, damit er so gerettet werde». «Ausserordentlich ernst und notwendig» nennt Luther das, was durch das Gesetz ausgerichtet wird. Immer wieder begegnet dabei das Pauluswort Röm. 3, 20: «aus dem Gesetz kommt Erkenntnis der Sünden» als die klassische Stelle der ganzen Bibel für Luther, wie überhaupt seine ganze Betrachtung des Gesetzes sich an Paulus anlehnt. Nur den Geboten des Neuen Testamentes möchte Luther hier wie schon in der Vorrede zum Neuen Testament eine andere Bedeutung geben. Sie sind an die Christen, die bereits Gerechtfertigten und Gläubigen, gerichtet und «wollen sie anspornen, eifrig zu sein in den Früchten der geschenkten Gerechtigkeit und des Geistes, die Liebe zu üben in guten Werken und tapfer das Kreuz und alle andern Anfechtungen der Welt zu tragen». Allein, wenn Luther dem Erasmus hier vorwirft, dass er den Unterschied der drohenden und fordernden Gebote des Alten Testamentes und der lockenden, freundlichen Ermah-

nungen des Neuen nicht verstehe, so vergisst er, wie oft er selbst im alttestamentlichen Dekalog das christliche Ideal gefunden hat.

Auch darin soll Erasmus nach Luther sich schwer vergriffen haben, dass er durchweg in der Bibel zwischen Geboten und Verheissungen nicht zu unterscheiden weiss, während für Luther allerdings die Erkenntnis dieses Unterschiedes fundamental war und zu seinen ersten reformatorischen Entdeckungen gehörte. Das Wort des Gesetzes ergeht nach Luther nur über diejenigen, die ihre Sünde nicht fühlen und nicht erkennen, und möchte sie zur Erkenntnis der Sünde führen, während «das Wort der Gnade nur zu denen kommt, die die Sünde wohl fühlen, die betrübt und mit Verzweiflung versucht sind». Solcher Verheissungen ist nach ihm schon das Alte Testament voll, und gerade in dem von Erasmus als Gesetzeswort zitierten Spruch Hes. 18, 31: «Ich will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre», will Luther ein tröstliches Verheissungswort finden. Aber eben durch diese Stelle fand Luther sich mit einemmal vor das allerschwerste Problem gestellt.

Erasmus hatte aus dem Prophetenwort «Gott will nicht den Tod des Sünders» die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des menschlichen Willens gegenüber Gottes Willen gefolgert. Der Tod schien ihm hier, weil nicht gottgewollt, ganz die Folge des Missbrauchs des menschlichen Willens zu sein. «Beweint der treue Herr den Tod seines Volkes, den er selbst in ihnen wirkt?» Für Luther aber, der von der Unfreiheit des menschlichen Willens so fest durchdrungen ist, steht es von vornherein fest, dass der Tod des Sünders, auch wenn Gott ihn moralisch nicht will, doch von Gottes Allmachtswillen bewirkt wird. Dann muss aber scharf unterschieden werden zwischen zwei Willen Gottes, die Luther als den offenbaren oder gepredigten und als den verborgenen Willen Gottes oder auch als Gottes Wort und als Gott an sich (Deus ipse) auseinander hält. Mit unmissverständlicher Deutlichkeit weist er seine christlichen Leser an, sich selbst in ihrem Leben allein an den gepredigten,

geoffenbarten, angebotenen Willen Gottes zu halten, wie er, in sein Wort gekleidet, sich uns mitteilt als Gott des Gesetzes und des Evangeliums, und dagegen den verborgenen Gotteswillen als ein grosses, ehrfurchtgebietendes Geheimnis der göttlichen Majestät auf sich beruhen zu lassen nach dem Wort: «Was über uns ist, das geht uns nichts an.» Aller christliche Glaube lebt nach Luther allein vom offenbaren Gott, vom Gott des Gesetzes und des Evangeliums; ihm allein können wir vertrauen und seiner Liebe sicher sein. Aber im Hintergrund des christlichen Glaubens steht allerdings das Geheimnis des verborgenen, majestätischen Gottes, der sich selbst «durch sein Wort nicht begrenzt hat, sondern sich freie Verfügung über alles behält», und der unaufhörlich «das Leben, den Tod und alles in allem wirkt» (1. Kor. 12, 6). Dass zwar dieser verborgene Gott auch das Böse und die menschliche Sünde wirke, hütet sich Luther wohl, auszusprechen. Für sein ernstes sittliches Denken ist es bezeichnend, dass er gerade in diesem Zusammenhang vielmehr dem menschlichen Willen die Schuld am Verlorengehen gibt. «Warum aber Gottes Majestät diese Schuld unseres Willens nicht bei allen fortschafft oder wandelt, da sie doch nicht in der Gewalt des Menschen liegt, oder warum Gott ihm diese Schuld zurechnet, da doch der Mensch von ihr nicht frei sein kann», das darf man nach Luther nicht erforschen; «ja, wenn du viel darnach forschest, wirst du es doch niemals finden».

Obschon Luther sogar seine Unterscheidung der zwei Willen in Gott sich mit 2. Thess. 2, 4 biblisch zu stützen getraut, ist doch klar, dass er sie nicht aus der Bibel geschöpft hat. Sie stammt vollends nicht aus der Hesekiel-Stelle, sondern ist an diese von einer schon feststehenden Grundanschauung Luthers herangebracht. Das freilich soll hier offen bleiben, ob nicht ein umfassendes Studium der biblischen Gottesgedanken nach dieser Richtung gedrängt wird. Es ist kein Zufall, dass wir fast bei allen tieferen religiösen Denkern dem Unterschied der Vordergrundsbetrachtung und Hintergrundsbetrachtung begegnen; Luther hat nur prachtvoll formuliert, was andere nicht so klar auszudrücken wussten.

Zum Vordergrund gehört der im Gewissen erfasste, fordernde Gotteswille, gehört das durch keine philosophische Kunst wegzudeutende Gefühl persönlicher Verantwortung und Schuld und gehört die biblische Offenbarung vom gnädigen Vatergott. Von diesen Realitäten lebt der christliche Glaube, und dem in ihnen sich offenbarenden guten und gnädigen Gott vertraut er tapfer und froh. Aber im Hintergrund bleibt das göttliche Geheimnis des Allmachtsgottes unentschleiert, ja es greift zu Zeiten plötzlich und rätselhaft in die religiöse Erfahrung hinein und stellt den Glauben auf seine schwersten Proben. Luthers Grösse liegt in der Klarheit und Kraft, mit der er die Frommen auf die Religion des offenbaren Gottes und des Vertrauens verweist, ohne die Ehrfurcht vor dem Geheimnisgott zu verlieren. Wie zahlreiche Tischreden bezeugen[6]), war die klare Unterscheidung beider Momente bei Gott sein eigentliches Lebenselement.

Eines der populärsten Argumente in der Beweisführung des Erasmus war die auch im Neuen Testament überaus häufige Erwähnung des Lohnes gewesen. Wer Lohn verspricht, taxiert nach Erasmus das Handeln als verdienstlich und setzt damit Freiheit und Kraft des Willens voraus. Luther dagegen deutet alle neutestamentlichen Worte vom Lohn als göttliche Verheissungen, die an sich über das menschliche Können und seine Freiheit gar nichts aussagen, sondern lediglich das Gesetz der sittlichen Weltordnung feststellen, dass auf gewisse Handlungen Lohn, auf entgegengesetzte Strafen folgen. Es muss nur streng zwischen Würdigkeit der menschlichen Handlung und Folge derselben unterschieden werden. In bezug auf Würdigkeit kommt dem menschlichen Willen kein Lohn zu, da er allein durch die Gnade das Gute will. «In bezug auf die Folge dagegen gibt es nichts, weder Gutes noch Böses, das nicht seinen Lohn habe.» Durch diese Unterscheidung vermag Luther den Glauben an die sittliche Weltordnung streng festzuhalten, ohne einen Schatten von Verdienstlichkeit. Diese hat aber für Kinder Gottes schon darum keinen Platz, weil alle Lohnsucht eben Selbstsucht ist und die Kinder Gottes aus

[6]) Vgl. Br. 8, 294 ff.

Lust und umsonst, frei von aller Lohnsucht, das Gute tun. Dahinter steht Gottes Geist, der sowohl das Verdienst als den Lohn in den Gläubigen hervorbringt. Man kann sich fragen, ob Luther mit dieser Deutung nicht einzelnen neutestamentlichen Worten Gewalt antut, und wird ihn dennoch bewundern, wie er den Kerngedanken in den Lohnsprüchen Jesu wie des Paulus zu treffen weiss. Im Grund gehörte auch der Bruch mit dem Verdienst- und Lohnmotiv bei Luther zu seinen ersten grundlegenden Entdeckungen. Damals, als er vom absoluten Ideal persönlich getroffen wurde, brach sich in seinem Herzen die Erkenntnis Bahn, dass alles Verdienen-Wollen im Grund selbstsüchtig und böse sei. Das Denken des Erasmus, das den Eudämonismus niemals überwand, ja kaum als Feind empfand, blieb eben deshalb auf der Oberfläche der Sittlichkeit.

Das zweifellos Wichtigste in diesem ersten Teil bleibt immer der tiefe Zusammenhang zwischen Luthers sittlichem Ernst und seiner Erkenntnis der Unfreiheit des Willens. Hier trennt sich Luther nicht bloss vom gesunden Menschenverstand, sondern auch von einem grossen Teil der idealistischen Denker. Diese sind unermüdlich in der Betonung, dass das Ernstmachen mit gut und böse den Glauben an die Willensfreiheit verlange. Luther dagegen erklärt: Wer mit gut und böse ganz ernst macht, kommt zur Erfahrung seiner Unfreiheit. Und gerade die jedem gesunden Menschenverstand Hohn sprechende Paradoxie hält er so kräftig fest: unfrei und dennoch verantwortlich, unfrei und dennoch schuldig. Eigentlich müsste man erwarten, dass die gleich kräftige Erfassung dieser Gegensätze Luther auf den Gedanken der Erbsünde mit Macht hindrängen müsste. In der Erbsündenlehre läge wenigstens ein Erklärungsversuch für dies Zusammensein von Willensunfreiheit und Schuldgefühl. Es fehlt auch nicht an Versuchen von Lutherforschern, Luthers ganzen Sündenpessimismus mit der augustinischen Erbsündentradition zu erklären. Allein in diesem ersten Teil der Schrift De servo arbitrio wird der Gedanke der Erbsünde kaum berührt; Luther verweilt nie bei ihm. Er bleibt einfach da-

bei, dem willensunfreien Menschen die Schuld auf sein Gewissen zu legen, ohne durch irgend welche Doktrin ihm aus der Antinomie herauszuhelfen. Vielleicht liegt darin eine Schranke von Luthers Denken; klarer jedoch ist seine grandiose Ehrlichkeit. Es ist ja sein Gewissen, das ihn in die Erkenntnis seiner Ohnmacht und Unfreiheit geführt hat; da darf er um dieses Gewissens willen nichts von der schweren Sachlage verwischen. Gerade in dem gleichzeitigen Festhalten des «unfrei» und «schuldig» erweist der Idealismus Luthers seine ganze Kraft.

Klar aber ist in diesem ganzen ersten Teil des Streites um die Bibelstellen, dass Luther seine ganze Bibel bewusst einseitig und gewalttätig liest. Mit seiner religiösen Grunderfahrung von der sittlichen Ohnmacht des Willens und von der Rettung allein durch Gnade und Geist tritt er an alle Bibelstellen heran, die nach dem Wortlaut und in ihrem zeitgeschichtlichen Zusammenhang eine starke relative Selbständigkeit des menschlichen Willens Gott gegenüber voraussetzen. Freilich, den Paulus hat Luther jetzt schon auf seiner Seite, und die entscheidenden Jesusworte dürfte er tiefer als sein Gegner verstehen. Von hier aus deutete er sich das Ganze der Bibel, weil seine eigene Erfahrung sich so ganz mit dem paulinischen Zeugnis deckte. Er las eben die Bibel wirklich als homo religiosus, nicht als Historiker oder Philologe, was nicht ausschliesst, dass er in Kernpunkten das Rechte traf, deutlicher freilich in den folgenden Partien als in diesem ersten Teil.

Zweiter Teil: Der Streit um Röm. 9.

Nachdem Erasmus zahllose Schriftstellen für den freien Willen «wie ein gewaltiges, schreckenerregendes Heer» gegen Luther in den Kampf geführt hatte, suchte er das für ihn gefährlichste Kapitel der Bibel Röm. 9 auf seine Seite zu ziehen. Es handelt sich um die Paulusworte von der Verstockung Pharaos durch Gott (Röm. 9, 17 = 2. Mos. 9, 12), von der Liebe Gottes zu Jakob und seinem Hass gegen Esau (Röm 9, 11 ff. = Mal. 1, 2 f.) und vom Töpfergleichnis (Röm. 9, 20 ff. = Jes. 45, 9 und Jer. 18, 6). Unter Verwertung der altkirch-

lichen Exegese seit Origenes glaubte Erasmus, über den widerstrebenden Stoff Meister zu werden. Die Verstockung Pharaos wollte er bildlich (als Tropus) verstanden wissen: Gott verstockt, d. h. er gibt dem Menschen Gelegenheit zur Selbstverhärtung; Pharao hat die göttliche Langmut durch Schuld seiner eigenen Bosheit zur Selbstverhärtung missbraucht. Gottes Wirken ist abhängig von den menschlichen Dispositionen, gerade wie im natürlichen Gebiet Regen oder Sonnenschein auf verschiedenartigem Boden ganz verschiedenartige Wirkungen erzeugen. Auch Gottes Vorauswissen des menschlichen Geschehens legt demselben keine Notwendigkeit auf, wie selbst Augustin zugegeben hatte. Sodann wenn Gott das Geschick Jakobs oder Esaus verschieden bestimmte, liess er sich vom Blick auf ihre zukünftigen guten oder bösen Handlungen leiten. Das göttliche Geschick aber war im Sinn der alttestamentlichen Stelle gar nicht das Ewigkeitsgeschick, sondern das zeitliche Wohl der Nachkommen Jakobs und Esaus, wie es sich auch beim Töpfergleichnis des Jesajas oder Jeremias nicht um ewige Seligkeit oder Verdammnis, sondern um zeitliche Züchtigungen handelte. Endlich wenn nach Röm. 9 der Töpfer willkürlich mit seinem Ton umzugehen scheint, so stellt derselbe Paulus in 2. Tim. 2, 20 f. durch sein Mahnwort es in die Hand des Gefässes selbst, sich zu reinigen oder unrein zu bleiben, und gibt uns damit das Recht, auch die erste Stelle bildlich zu verstehen in Einklang mit der Willensfreiheit. Fehlt es nun auch dieser Schriftauslegung des Erasmus nicht an manchen historisch richtigen Erwägungen, so ist doch klar, dass auch seine Exegese unter starken dogmatischen Voraussetzungen arbeitete. Die geschickte Handhabung grammatischer und rhetorischer Regeln und der Rückgang auf den zeitgeschichtlichen Sinn waren für Erasmus tatsächlich nur die exegetischen Mittel, um das Praedestinationskapitel des Paulus nach dem gesunden Menschenverstand und den Axiomen der natürlichen Religion zu deuten, ungefähr so, wie später der deutsche Rationalismus sich mit den gleichen Paulusworten wissenschaftlich abgefunden hat.

Luther, der mit seinem ganzen persönlichen Glauben sich in Röm. 9 heimisch fühlte, stand zur Zeit der Abfassung der Schrift «Vom verknechteten Willen» gerade im Kampf gegen Karlstadt und die Schweizer, die ähnlich wie Erasmus durch die Kunst der Exegese, speziell der bildlichen Auslegung, ihnen scheinbar entgegenstehende Bibelstellen zu ihren Gunsten deuteten. Dadurch wurde der Kampf für den Wortsinn der Bibel gegen die tropische Auslegung für Luther nach allen Seiten zur Notwendigkeit. Er stellte den Grundsatz auf, dass ein Spruch der Bibel unbedingt wörtlich auszulegen sei, ausser wenn der deutliche Zusammenhang der Worte oder der Widersinn der vor Augen liegenden Sache (Widersinn im Gegensatz zu einem Artikel des Glaubens) zur bildlichen Auslegung zwingt. «Ueberall muss man der einfachen, klaren und natürlichen Bedeutung der Worte anhangen, wie sie die Grammatik und der Sprachgebrauch unter den Menschen bieten»; ohne das würde die ganze Schrift zu einem vom Wind hin und her bewegten Rohr. Man wird Luther zugeben, dass er mindestens für Röm. 9 durch die Anwendung seines Grundsatzes den Paulus durchweg weit richtiger verstand als die neue Wissenschaft des biblischen Humanismus.

Es war Luther leicht zu zeigen, dass Erasmus durch seine Exegese den Paulus ins Gegenteil dessen, was er sagen wolle, umdeute und alle seine Berufung auf Redefiguren nur die «Zügellosigkeit der Auslegung» beschönige. Jedoch viel wichtiger war der sachliche Nachweiss, dass durch die willkürliche Exegese des Erasmus Gott gar nicht wirklich entlastet wird. Der Gott, der bloss zuschaut, wie der Mensch sich selbst verhärtet, erscheint Luther gerade durch seine Lindigkeit besonders grausam, da er es doch in seiner Macht hätte, zuzugreifen und dem menschlichen Jammer abzuhelfen. Luther hat hier einen seiner Hauptgedanken zum erstenmal formuliert: der Zuschauergott grausamer als der das Uebel bewirkende Gott! Tatsächlich hat Erasmus im Eifer für Gottes Güte und Gerechtigkeit seinen Gott lahmgelegt und in die Zuschauerrolle zurückgedrängt. Ein Gott, dem man die Kraft und Weisheit

des Erwählens nimmt, ist aber nach Luther nicht viel besser als die alte Fortuna, unter deren Walten alles aufs Geratewohl geschieht. Die Konsequenz wäre dann, dass die Menschen auch ohne Gottes Wissen selig oder verdammt würden, wenn Gott doch nur im allgemeinen ihnen seine Güte anbietet und es ihnen selbst überlässt, ob sie selig oder verdammt werden wollen. Da hätte Homer recht: «Gott ist wohl unterdessen zum Gastmahl bei den Aethiopiern abgereist»! Mit feinem historischem Gefühl erfasst Luther die schwache Seite des deistischen Gottesglaubens, wie ihn Aristoteles klassisch vertrat: ein schnarchender Gott, spottet Luther, der da «schläft und schnarcht und seine Güte und Strafe gebrauchen und missbrauchen lässt, wer da will!» Dahin führt nach ihm aller Rationalismus, dem die Ehrfurcht vor den Geheimnissen der Majestät entschwunden ist. In der Tat, im Bestreben, den sittlichen Gottesgedanken im Sinn des gesunden Menschenverstandes zu retten, hatte Erasmus Gott um seine allmächtige Wirksamkeit gebracht.

Folgt die Kritik der Motive der erasmischen Exegese. Es scheint dem Erasmus absurd, dass der gerechte und gütige Gott das Herz eines Menschen verstocke, um seine Macht durch dessen Bosheit zu beleuchten. Allein unter dem Titel solcher Absurdität, meint Luther, könnte der Rationalismus mit allen Artikeln des Glaubens abfahren. Aber ist der Gottesglaube des Erasmus wirklich weniger absurd als der lutherische Gottesglaube? Auch nach Erasmus, dem Luther diesmal eine strengere Ansicht von der Sünde zubilligt, «fordert der gerechte und gute Gott Unmögliches vom freien Willen und rechnet ihm, der doch das Gute nicht wollen kann und mit Notwendigkeit der Sünde dient, dennoch die Sünde an»; ja, dadurch, «dass er ihm den Geist nicht verleiht, verfährt er um nichts milder und gnädiger, als wenn er ihn verstocken würde». Man kann hier Luther den Vorwurf nicht ersparen, dass er den Erasmus, um ihn aus sich selbst zu widerlegen, so zeichnete, dass dieser sich selbst nicht darin erkennen konnte. Recht aber hat Luther, wenn er in der Konsequenz der natürlichen oder vernünftigen Religion die Beseligung aller Menschen und die Auf-

hebung der Hölle erblickt. Das Streben, Gott völlig zu entschuldigen und als gerecht und gut zu verteidigen, hat in der Neuzeit überall zu dieser Konsequenz geführt, und es scheinen alle Anklagen gegen Gott nur dann verstummen zu können, wenn es keine Hölle gibt und alle göttlichen und menschlichen Wege wie von selbst zur allgemeinen Seligkeit führen. Aber das ist freilich nach Luther der äusserste Gegensatz zum Urteil des Glaubens und des Geistes, das an der unbedingten Güte Gottes festhält, auch wenn Gott alle Menschen verdürbe. Das heisst kurz und gut: der Glaube an Gottes Güte bleibt immer eine Paradoxie.

Aber, hält ihm Erasmus entgegen, «Gott sah alle seine Werke und siehe, sie waren sehr gut» (1. Mos. 1, 31). Lässt sich die menschliche Bosheit aus der Macht des guten Gottes erklären? Die Antwort Luthers ist für ihn selbst sehr bezeichnend; auch Luther wagt es nicht, Gott zum Urheber des menschlichen Bösen zu stempeln. Es bleibt auch für ihn bei der schlechthinigen Irrationalität des Sündenfalls und bei der scharfen Unterscheidung der ursprünglichen Güte der Welt und des Menschen und der durch den Fall entstandenen und rapid über das Ganze der Welt und der Menschheit ausgebreiteten Bosheit. Das Aeusserste, was Luther sich zur Erklärung des Falls zu sagen getraut, ist, dass der Mensch, weil «von Gott verlassen und sich selbst überlassen», böse wurde; das ist immer noch keine positive Ableitung des Bösen aus Gott. Für den Stand nach dem Fall aber kann Gott nicht wohl anders als aus der gottlosen Natur, dem verderbten Samen, gottlose Menschen schaffen, da er als der Allwirksame nicht aufhört, die verdorbene Natur zu bilden und zu mehren, wie ein Handwerker auch aus verdorbenem Holz Bilder schnitzt. Von hier aus glaubt Luther den Schlüssel zu besitzen zu einem richtigen und frommen Verständnis des Wirkens Gottes in den bösen Menschen, obschon er sich auch jetzt der Unerforschlichkeit der Werke Gottes bewusst bleibt. Auf der einen Seite steht ihm Gottes Allmacht, — auch die Vernunft und Erasmus, meint Luther, müssten dies zugestehen — wonach «Gott alles in allem wirkt und

nichts ohne ihn geschehen kann». Auf der andern Seite stehen die selbstsüchtigen Naturen Satans und des gottlosen Menschen mit ihrer relativen Selbständigkeit und ihrem eigenen verdorbenen Willen. Nun muss Gottes Allmacht in alle seine Werke übergreifen, und «da er alles in allem wirkt und schafft, wirkt und schafft er notwendig auch im Satan und im Gottlosen», und zwar wirkt er in ihnen «so, wie sie sind und wie er sie findet», also zum Bösen, obschon «nicht Gott böse handelt, wenn er auch Böses durch Böse als seine Werkzeuge ausrichtet, die dem Drang und der Bewegung seiner Allmacht nicht entgehen können». Zum Vergleich braucht Luther das Bild vom Reiter, der ein Pferd mit schlechtem Gang notwendig schlecht reiten muss, und vom Zimmermann, der mit einem schartigen und stumpfen Beil schlechte Hiebe führt. Die Schuld liegt an den Werkzeugen; an Gott jedoch liegt es, dass sie nicht müssig sein dürfen, vielmehr «fortgerissen von der göttlichen Macht», nach ihrem bösen Wesen immer Böses hervorbringen müssen. Aus dem Zusammentreffen von Gottes Allwirksamkeit mit der sich selbst überlassenen, verdorbenen Kreatur ergibt sich die Notwendigkeit des bösen Wirkens. «Gott kann seine Allmacht nicht aufgeben wegen der Abkehr des Gottlosen; der Gottlose aber kann seine Abkehr nicht ändern. So kommt es, dass er andauernd und notwendig sündigt und irrt, bis er vom Geist Gottes gebessert wird.» All das ist sozusagen der natürliche Zustand der Dinge, es ist noch nicht die spezielle Verstockung Gottes. Diese erfolgt dann, wenn der selbstsüchtige, gottlose Wille auf einmal mit Gott oder Gottes Wort zusammenstösst und durch den Widerspruch desselben gegen seine Selbstsucht und Selbstgerechtigkeit förmlich zur Wut gegen das Göttliche und damit zur Verstockung getrieben wird. Auch in diesem Fall schafft Gott, wenn er verstockt, nicht von neuem Böses im Menschen, sondern mit seiner treibenden Gewalt, mit der er allen seinen Geschöpfen keine Ruhe gönnt, treibt er den bösen Willen nach dessen eigener Natur noch tiefer in das Böse hinein. Mit gleich starkem Nachdruck betont Luther, dass nicht auf Gott die Schuld

fällt, — Gott ist gut — sondern auf unsere böse Natur, wie dass Gott bei allem effektiv beteiligt ist, da er als der allmächtige Treiber alle seine Geschöpfe mit unausweichlichem Drängen durch seine allmächtige Bewegung zum Wollen und Handeln treibt. Von hier aus entwirft Luther ein grandioses Bild der Verstockung Pharaos, wie Gott gleichzeitig von innen und von aussen auf seinen Willen einwirkte, von innen, indem er kraft seiner allmächtigen Bewegung seinen bösen Willen bewegte, unaufhörlich Böses zu wirken, von aussen, indem er ihm das Wort und Werk anbot, das er nach seiner bösen Natur hassen und durch dessen Entgegensetzung er notwendig noch böser, härter und übermütiger werden musste.

Während Luther im Gegensatz zu Erasmus ernst macht mit der unaufhörlichen Aktivität des göttlichen Wirkens und damit die deistische Trennung des Weltlaufs von Gott überwindet, sucht doch auch er dem Motiv des Erasmus, Gottes reine Güte festzuhalten und ihn nicht zum Urheber des Bösen zu stempeln, von seinem Standort aus gerecht zu werden. Um das zu ermöglichen, gibt er den willensbegabten Kreaturen eine relative Selbständigkeit, kraft der sie wenigstens uranfänglich vom Guten abfallen konnten und durch ihren Abfall den ersten Grund zu der riesigen Ausbreitung und Auswirkung des Bösen gaben. Der reine göttliche Monismus ist dadurch von Luther an einem Hauptpunkt durchbrochen und einem beschränkten Dualismus, der mit den zwei Faktoren: Gott und dem geschöpflichen bösen Willen, rechnet, die Türe geöffnet. Das ist auch eine Art Theodizee, die nur leider das Hauptproblem, die Möglichkeit eines solchen Dualismus in einem System göttlicher Allmacht und reiner Güte, auf den mythischen Fall hinausschiebt und dort in seiner ganzen Irrationalität belässt. In der Tat sind Luthers Gedanken an diesem Punkt so wenig bei einem Ruheort angelangt, dass sich ihm gerade jetzt die schwersten Fragen erst aufdrängen. Zuerst die Frage: «Warum lässt Gott nicht von der bewegenden Allmacht ab, durch die der Wille der Gottlosen angetrieben wird, böse zu bleiben und ärger zu werden?» Das hiesse jedoch nach Luther «wünschen, dass Gott um der Gott-

losen willen aufhöre, Gott zu sein»; die Allmacht als Gottes Wesenseigenschaft ist nicht Sache seiner Wahl. Sodann: «Warum ändert Gott nicht zugleich die bösen Willen, die er bewegt?» Das gehört nach Luther einfach zum Unerforschlichen, zu den Geheimnissen seiner göttlichen Majestät. Endlich die Kardinalfrage: «Warum hat Gott Adams Fall zugelassen, und warum werden wir alle, mit dieser Sünde behaftet, von ihm geschaffen, während er doch Adam hätte bewahren können und uns anderswoher oder aus zuvor gereinigtem Samen hätte schaffen können?» Da steht auch Luther einfach vor Gottes Willkür still. Er ist eben «Gott, für dessen Willen es keine Ursache und keinen Grund gibt, die ihm als Regel oder Mass vorgeschrieben werden könnten, da Gott keinen Gleichen oder Höhern hat, sondern selbst aller Dinge Regel ist. Gäbe es für ihn irgendwelche Regel oder Massstab oder Ursache oder Grund, so könnte es nicht mehr Gottes Wille sein. Denn nicht darum, weil er so wollen soll oder sollte, ist das recht, was er will, sondern umgekehrt, weil er selbst so will, darum muss recht sein, was geschieht. Dem Willen des Geschöpfs wird Grund und Ursache vorgeschrieben, aber nicht dem Willen des Schöpfers.»

Solche Gedanken Luthers damit zu erklären, dass er einst als Schüler der via moderna in Erfurt die Idee des Willkürgottes in sich aufnahm, trägt wenig zum Verständnis Luthers bei. Wir begegnen bei Zwingli, der nach rechter Philosophenart über Gottes Verhältnis zur Welt spekulierte und das Sittengesetz in das Wesen Gottes selbst verlegte, bei der Behandlung der gleichen Fragen genau dem gleichen Rekurs auf Gottes Irrationalität. Die hier berührten Probleme sind so abgrundtief, dass sie gerade die gewaltigsten Denker zuletzt immer wieder auf diesen Verzicht des Denkens drängten. Für Luther aber war viel massgebender als seine philosophische Bildung der Instinkt seines tiefsten Gemüts für das Geheimnis in Gott, das schlechterdings Geheimnis zu bleiben habe. Kann man ihm hier einen Vorwurf nicht ersparen, so ist es der, dass er im Widerspruch mit seiner früheren Proklamation, die göttlichen Geheimnisse

seien nicht zu erforschen, viel zu unruhig und leidenschaftlich seinem Trieb, auch den verborgenen Gott sich klar zu machen, gehuldigt hat, ein Vorwurf, der freilich darauf hinausläuft, dass Luther ein anderer Mensch hätte sein sollen, als wie Gott ihn schuf.

Der Drang nach einem für das Gemüt befriedigenden Ausweg, der auch den härtesten Widerstand zu bemeistern sucht, meldet sich am Schluss bei Luther in anderer Weise, wenn er die Verstockung Pharaos zuletzt den göttlichen Heilsabsichten dienen lässt. Moses, meint Luther, wollte eigentlich gar nicht so sehr die Bosheit Pharaos verkündigen als «die Wahrheit und Barmherzigkeit Gottes, damit die Kinder Israels seinen Verheissungen nicht misstrauten». Ja, nur «um den Glauben zu befestigen und die Schwachen zu trösten, damit sie fortan Gott als dem wahrhaftigen, treuen, mächtigen und barmherzigen Gott gern glauben», redete er wie mit Kindern ihnen liebreich zu: «fürchtet euch nicht vor der Härte Pharaos, denn auch auf diese gerade wirke ich, und ich habe sie in meiner Hand, ich, der ich euch befreie.» Das Böse, das Gott wirken muss, — so tröstet sich Luther, — ist nicht Selbstzweck; es steht im Dienst der göttlichen Heilsgedanken. Vom offenbaren Gott aus darf auch der verborgene verstanden werden.

Höchst einfach ist Luthers Gegensatz zu Erasmus in der Frage der göttlichen Praeszienz. Wenn Erasmus mit der katholischen Tradition das Vorherwissen Gottes und die Freiheit des Menschen gleichzeitig festhalten wollte, stellt Luther das Entweder—Oder auf. Gilt das Vorherwissen Gottes ernst, dann müssen die Menschen vollbringen, was Gott vorherweiss. «Wusste Gott vorher, dass Judas der Verräter sein werde, so wurde Judas notwendig der Verräter, und es lag nicht in seiner Hand, anders zu handeln oder den Willen zu ändern»; Judas mag mit Willen, nicht gezwungen, seine Tat getan haben, aber «jenes Wollen war ein Werk Gottes, durch Gottes Allmacht erregt». Leugnen, dass das vorher Gewusste notwendig eintritt, heisst für Luther so viel als «den Glauben an Gott und die Gottesfurcht beseitigen, alle göttlichen Verheissungen und Drohungen wankend

machen, ja die Gottheit selber leugnen». Alle menschlichen Zweifel und Fragen möchte Luther zum Schweigen bringen durch den Hinweis auf die «Majestät der Gewalt und des göttlichen Willens». «Gegen Gott steht uns kein Recht zu; er hat über uns das volle Recht, zu tun, was er will». Es gebührt sich, «die wahre Majestät in ihren zu fürchtenden, wunderbaren Taten und ihren unbegreiflichen Gerichten anzubeten und zu sprechen: dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden»!

In diesem Zusammenhang definiert Luther einmal mit besonderer Schärfe, was er unter «Allmacht» verstanden wissen möchte. «Nicht jene Macht Gottes, mit der er vieles nicht tut, was er könnte, sondern jene tätige Gewalt, die machtvoll alles in allen wirkt (1. Kor. 12, 6), so wie die Schrift Gott allmächtig nennt». Allmacht nicht als blosse Fähigkeit (potentia), sondern als aktuelle Kraft, als Allwirksamkeit. Das ist der allgemein reformatorische Gedanke der göttlichen Allmacht, dem wir bei Zwingli und Calvin mit gleicher Schärfe begegnen werden, und den Schleiermacher wieder erneuert hat. Mit dem populären Glauben an Gottes Allmacht, die man sich herbeiwünscht, damit sie in schweren Nöten einmal durch ein Wunder uns rasch heraushelfe, hat dieser Gedanke nichts zu tun. Weit eher berührt er sich mit dem Fatalismus der Volksreligon, auch der antiken, und es ist kein Zufall, dass Luther sich auf einmal auf die sonst recht hart von ihm gescholtene natürliche Vernunft beruft. Schon an einer wichtigen Stelle der Einleitung hatte er sich für seinen Allmachtsglauben auf den Fatalismus in der Sprichwörterweisheit berufen: «was Gott will, das geschehe»! «so Gott will, wollen wir es tun»; «so hat es Gott gewollt», «so hat es den Göttern gefallen»! Jetzt wiederholt er die Berufung auf den heidnischen Schicksalsglauben und meint, alle Menschen fänden in ihren Herzen den doppelten Spruch geschrieben, dass Gott allmächtig sei, und dass er selbst alles vorher wisse und nicht fehlen könne. Also, folgert Luther, «findet man zugleich in den Herzen aller geschrieben, dass der freie Wille nichts sei». Also die tiefste Paradoxie des reformatorischen Glaubens wäre

ein Gemeingedanke der unverdorbenen natürlichen Religion! Im Handumdrehn erklärt Luther, «die natürliche Vernunft oder der gemeine Menschenverstand nehme ein Aergernis daran, dass Gott rein aus seinem Willen heraus die Menschen verlässt, verstockt, verurteilt, gleich als hätte er Gefallen an den Sünden und den schweren und ewigen Qualen der Unseligen.» Es sei deshalb ungerecht, grausam, unerträglich, so von Gott zu denken. Und Luther verstärkt das Aergernis der natürlichen Vernunft durch sein Geständnis, «auch er habe mehr als einmal den schwersten Anstoss an diesem unheimlichen Allmachtsgott genommen und sei durch das Nachdenken darüber in den Abgrund der Verzweiflung geraten, sodass er wünschte, niemals als Mensch geboren zu sein, bis er erkannte, wie heilsam diese Verzweiflung und wie nahe der Gnade sie sei». Nun, dann ist die ganze Berufung auf den sensus communis für den Allmachtsgott wenig wert, wenn derselbe sensus communis an eben diesem Gott den schwersten sittlichen Anstoss nimmt. Im Eifer des Gefechts war Luther diesmal zu wenig vorsichtig in der Wahl seiner Bundesgenossen. Aber die zuletzt angeführte, so ganz persönliche Stelle ist von höchstem Wert für das Verständnis des ganzen Luther. Es gab also eine Zeit, da er dem Erasmus gar nicht so fern stand, da auch er Gott vor allem sittlich verstehen und sittlich rechtfertigen wollte. Mit dem geschöpflichen Abhängigkeitsgefühl in ihm kämpfte das sittliche Selbständigkeitsgefühl, das lieber die Last der Verantwortung auf sich selbst nehmen wollte, als sich gänzlich Gott zu ergeben. Aber aus diesem schweren innern Kampf führte keine rationale Erwägung Luther heraus. Erst als ihm im Ringen mit dem höchsten sittlichen Ideal sein ganzes Selbstgefühl zerbrach, lernte er die letzte geheimnisvolle Einheit des Schöpfergottes mit dem Gott des Gesetzes und des Evangeliums nicht verstehen, aber ahnen. Der Schöpfer selbst hatte ihn in die Schuld und sittliche Not geführt, um ihm seine wunderbare gnädige Liebe aufzuschliessen und ihn zu lehren, auf sich ganz zu verzichten, um Gott ganz zu vertrauen. Das war Erfahrung des Evangeliums, nicht

natürliche Religion. Man soll sich beim Lesen dieser Partien Luthers vergegenwärtigen, dass er stets von diesem neuen evangelischen Vertrauen aus und nicht auf Grund des angeblichen Zeugnisses der Vernunft den Mut findet, die Allmacht Gottes so rückhaltlos zu bejahen.

Noch bleiben Luther im Streit um Röm. 9 das Maleachizitat und das Töpfergleichnis zur Besprechung übrig. Erasmus hatte gegenüber dem harten Prophetenwort: «den Jakob habe ich geliebt und den Esau gehasst», sich u. a. auch darauf berufen, dass ja Gott nicht liebe, wie wir lieben, und niemand hasse, da er keinen Affekten unterworfen sei. Luther, der im allgemeinen diesen Gesichtspunkt als nicht zur Sache gehörig abweist, gibt mit bitterer Ironie dem Erasmus zu, dass er recht habe, nur in anderem Sinne. Gewiss «liebt und hasst Gott nicht, wie wir, da wir veränderlich lieben und hassen, Gott aber mit ewiger und unwandelbarer Natur liebt und hasst». «Aber gerade das zwingt zur Leugnung des freien Willens, dass Gottes Liebe wie Gottes Hass gegen die Menschen ewig und unwandelbar ist, älter als die Weltschöpfung, nicht nur früher als das Verdienst und Werk des freien Willens, und dass darum alles notwendig in uns geschieht, je nachdem Gott uns liebt oder hasst von Ewigkeit her». Ein durch das harte Wort des Maleachi-Paulus veranlasstes rückhaltloses Bekenntnis zur doppelten Praedestination Gottes mit Preisgabe all der Scheu, das Böse aus Gott abzuleiten, die Luther zuvor bekundet hatte! Man darf ein solches Wort nicht überschätzen, jedoch auch nicht übersehen. Luthers Denken drängte mit seiner Konsequenz unaufhaltsam nach dieser Seite, wie sehr auch Luthers Herz sich dagegen sträuben musste.

Am Streit über den Sinn des Töpfergleichnisses interessiert uns am meisten der Schluss, da sich Luther genötigt sieht, dem Rationalismus noch einmal Rede und Antwort zu stehen. Erasmus verschanzte sich hinter dem Argument der Vernunft, dass es ungereimt sei, wenn das Gefäss, das nichts verschuldet habe, ins ewige Feuer geworfen und der Töpfer dafür von der Schuld

entlastet werde. Es ist nach Luther die Eigenart alles Rationalismus, «zu fordern, dass Gott nach menschlichem Recht handle und tue, was dem Menschen recht scheint, oder er soll aufhören, Gott zu sein». Man zitiert Gott wie einen Schuster oder Schneider vor das Gericht des eigenen Verstandes und verlangt ihm Rechenschaft ab, «warum er Gott ist und warum er will oder tut, was keinen Schein der Gerechtigkeit hat», ohne die leiseste Ehrfurcht vor den Geheimnissen seiner Majestät. Allein Luther weiss diesem Rationalismus eine ganz merkwürdige Inkonsequenz nachzuweisen, die ein eigenes Licht wirft auf den Ernst dieses sittlichen Rechtsbegehrens. Konsequent, meint er, wäre es von der Vernunft, es für gleich ungerechtfertigt zu erklären, dass Unwürdige belohnt, wie dass Unschuldige bestraft werden. Gott muss dann auch rechtfertigen auf Grund der vorangegangenen Verdienste und muss ungerecht heissen, wenn er an gottlosen Menschen Gefallen hat. Aber dann «wehe uns armen Menschen vor einem solchen Gott! Denn wer wird dann selig werden?» Indes, da gerade offenbart sich die bequeme Selbstsucht des Menschenherzens. Niemand klagt Gott der Ungerechtigkeit an, wenn er die Unwürdigen ohne Verdienste selig macht, die Gottlosen trotz vieler Sünden rechtfertigt. Warum? Weil das unserm Herzen gelegen und gefällig ist, weil diese Ungerechtigkeit unsrer Neigung zugut kommt. Und doch besteht nach dem Massstab strenger Vernunft in beiden Fällen, beim Verdammen ohne Schuld und beim Rechtfertigen ohne Verdienst, die gleiche Ungerechtigkeit. Durch diese Inkonsequenz erweist sich die Vernunft bei ihrem ganzen Prozess mit Gott als in tiefer Selbstsucht befangen; sie lobt Gott, soweit es ihrem Vorteil dient, und hadert mit ihm, wo ihr Vorteil zu kurz kommt; sie sucht in allem nur sich selbst. Für den Glauben dagegen bleibt es bei der Paradoxie Gottes in beiden Fällen. Ihm ist es jetzt schon gewiss, dass Gottes Ungerechtigkeit nur Schein ist, und das zukünftige Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht uns seine Gerechtigkeit enthüllen wird. Die volle Theodizee im Jenseits, nachdem der Glaube im Diesseits sich an Gottes

Paradoxie nicht irre machen liess, das ist der Schlusspunkt von Luthers Gedanken. Sein gewaltiger Ernst und seine strenge Wahrhaftigkeit reden eindringlich aus dieser letzten Auseinandersetzung mit dem Rationalismus und weisen von dessen oberflächlicher Kritik am Gottesgedanken in die wirklichen Tiefen erlebter Frömmigkeit.

Der Wert dieses zweiten Teils der Beweisführung Luthers besteht vor allem in der Klarlegung seines Gottesglaubens. Kaum eine zweite Lutherschrift zeichnet mit solcher grandiosen Lebendigkeit den rastlos schaffenden und rastlos bewegenden und vorwärts treibenden Gott. Luthers Gott ist vor allem der Gott der Tätigkeit, der Energie, im Natürlichen wie im Sittlichen. Für ihn gibt es keinen Stillstand, keinen müssigen Augenblick. Mit der gleichen Energie, mit der er alle Naturkräfte bewegt, treibt er die Kräfte des Guten und des Bösen zu äusserster Anspannung und rastloser Auswirkung, ja er arbeitet unaufhörlich daran, dass gerade das Böse seine ganze Bosheit offenbare und aus der Potenz in Tat sich umsetze. Eins bloss kann dieser Gott nicht: zuschauen, gewähren lassen, Wirkungen von Ursachen zurückhalten. Sein Wahlspruch ist: heraus ans Licht mit allem Seienden, heraus mit allen Kräften aus der Verborgenheit an den Tag! Wie gewaltig ist dieser Gott mit der Welt verbunden, also dass alles Weltgeschehen ausnahmslos als Auswirkung göttlicher Energien erscheint! Und doch nicht von ferne ein theoretischer Pantheismus! Scharf steht der Schöpfer den Kreaturen gegenüber; streng hebt sich das Reich Satans und der Gottlosen vom Reich Christi und der Frommen ab. Der sittliche Dualismus mit metaphysischem Hintergrund ist mit aufgenommen in den göttlichen Allmachtsglauben. Genau besehen ist das alles keine Philosophie, so verwandt es mit pantheistischen und monistischen Gedankengängen erscheinen mag. Es ist gar nichts anderes als ganz lebendiger Glaube, Glaube, der mit seiner Unmittelbarkeit alle Verstandesschranken durchbricht, den Jenseitsgott ganz in die Erfahrungswelt hereinzieht, das Weltgeschehen auf dem Hintergrund der göttlichen Energienfülle betrachtet und in allem Lebendigen seinen Gott an der Arbeit sieht.

Diesen Gott zu glauben ist selbst schon Freiheit und Seligkeit, ein Durchbruch der Seele durch alle Abstraktionen, die sich zwischen Gott und den Menschen zu legen pflegen, ein Ergreifen des Absoluten und Ewigen in Natur und Geschichte, an jedem Punkt, in jedem Augenblick. Freilich, es gehört dazu Offenbarung Gottes, die der Seele das Recht zum Vertrauen, zum Kindesvertrauen gibt. Luther weiss wohl, warum er seine Christen so unermüdlich zum Offenbarungsgott, zum Gott im Wort verweist. An sich könnte der Allmachtsgott auch ein Gott des Schreckens sein. Aber einmal offenbar geworden als der Gute, als der Vater, lässt er die Seele Blicke tun in die Grösse und Herrlichkeit des Allmächtigen, dessen Willen alle Geschöpfe, Gute und Böse, erfüllen müssen, und dessen allwirksame Kraft in den Verheerungen der Dämonen nicht weniger als im Gehorsam und der Liebe der Gotteskinder sich manifestiert.

Dritter Teil: Der Streit um die früheren Belegstellen Luthers wider den freien Willen.

Nach der Umdeutung von Röm. 9 zu seinen Gunsten stand Erasmus noch vor der Aufgabe, mit den von Luther in der «Behauptung aller durch die Bulle Leos X. verdammten Artikel» gegen den freien Willen ins Feld geführten Bibelstellen fertig zu werden. Er löste diese Aufgabe, indem er ihnen allen eine Deutung im Sinn seines Synergismus gab. Den Ausdruck «Fleisch» in alttestamentlichen Bibelworten (z. B. 1. Mos. 6, 3) wollte er nicht als gottlose Lust, sondern bloss als Schwachheit verstanden wissen. In 1. Mos. 8, 21 und 6, 5 wollte er eine blosse Geneigtheit des Menschenherzens zum Bösen bei den meisten Menschen finden, neben der für die Willensfreiheit, ja für einen Trieb zum Guten durchaus Platz sein sollte. Zum Beleg dafür berief sich Erasmus nicht nur auf den Hauptmann Kornelius in der Apostelgeschichte, dessen Gebete und Almosen, obschon er noch nicht getauft und noch nicht vom heiligen Geist angehaucht war, Gott gefielen, sondern auch auf die ernsten und

frommen Philosophen des heidnischen Altertums, deren Geist dem Ehrbaren zustrebte. Andere Bibelworte, die für Luther die gänzliche Ohnmacht des Menschen gegenüber Gott ausdrückten (Jer. 10, 23; Spr. 16, 1 etc.), deutete er so, dass die göttliche Allmacht zwar über das äussere Geschick entscheiden, aber die Macht des freien Willens für die Seele keineswegs aufheben sollte.

Besonders tat sich Erasmus etwas darauf zu gute, Luthers Achillesgeschoss «Ohne mich könnet ihr nichts tun» (Joh. 15, 5) zu entkräften, indem er dem «nichts» den abschwächenden Sinn von «nur wenig», «nur etwas Unvollkommenes» gab und hier wie an andern Stellen des Paulus und Johannes die göttliche Erlösungsgnade zu einer den Willen bloss unterstützenden Hilfsgnade herabsetzte. Indem er so das menschliche Vermögen im Stand der Sünde wie der Gnade steigerte und die umgestaltende Kraft der Gnade ermässigte, gelang es ihm, die Religion als ein freundliches Zusammenwirken von Gott und Mensch aufrecht zu halten, wie es sowohl den Gedanken der natürlichen Vernunft als der katholischen Tradition entsprach.

Indem nun Luther sich bemüht, sämtliche Schriftauslegungen des Erasmus der Reihe nach einzeln zu widerlegen, ermangeln seine gegensätzlichen Ausführungen der eindrucksvollen Geschlossenheit und sind auch unter sich selbst nicht ganz einheitlich. Zunächst stellt er dem Optimismus des Erasmus in bezug auf den Menschen seinen radikalen Pessimismus entgegen, den er dadurch exegetisch durchkämpft, dass er die alttestamentlichen Bibelstellen neutestamentlich, d. h. im Sinn des Paulus und Johannes deutet. Für das «Fleisch» gilt als massgebend das Christuswort: «Was aus dem Fleische geboren ist, das ist Fleisch» (Joh. 3, 6), woraus für Luther folgt, dass das Wort «Fleisch», wo es nicht bloss den Leib bedeutet, stets den gottlosen Trieb im Menschen, nicht bloss seine Schwachheit ausdrückt. Alle Menschen sind Fleisch, d. h. sie können nur fleischlich gesinnt sein; also ist der freie Wille nur tüchtig zum Sündigen. Gegen die milde Auffassung von 1. Mos. 6, 5 bei Erasmus spricht nach Luther schon der hebräische Text,

der das Dichten des menschlichen Herzens nicht «geneigt zum Bösen», sondern «böse», — Luther sagt: «durch und durch böse» — nennt. Entscheidend ist auch dafür ein Christuswort: «Ein schlechter Baum kann nur schlechte Früchte bringen.» Daraus folgt aber für Luther, dass es keine der Gnade vorausgehenden guten Werke geben kann. Beschreibt also die Bibel den heidnischen Hauptmann Kornelius als gerecht und gottesfürchtig, so denkt sie ihn schon vom heiligen Geist regiert, ohne den niemand gerecht und gottesfürchtig genannt werden kann. Daran schliesst sich Luthers Verdammungsurteil über alle Tugenden der edlen Heiden. Ehrbar vor den Menschen mögen sie gewesen sein, aber nicht vor Gott. Handelten sie doch nicht für die Ehre Gottes, sondern für die eigene Ehre, ja, sie wussten gar nichts von Gott und seiner Ehre, weil ihnen die eigene Ehre zuvorderst stand. Nur den äussern Schein der Tugenden möchte der Jünger Augustins ihnen gönnen. «Die höchsten Tugenden der Heiden, das Trefflichste an den Philosophen, das Beste an den Menschen mag vor der Welt zwar ehrbar und gut genannt werden, vor Gott aber ist es Fleisch und dient dem Reich Satans, ist also gottlos, ruchlos und in Bausch und Bogen böse.» Für die humane Idee der alten Apologeten von den Samenkörnern des Guten, die der Menschenseele, auch der heidnischen, angeboren seien, hat er nichts als Spott übrig; Erasmus folge da einem Menschenfündlein statt Gottes Wort.

«Oder hast du ihr Herz gesehen?» schreibt Luther im Eifer des Kampfs, ohne sich zu sagen, dass diese Frage auch ihn selbst treffen könnte, den in diesem Augenblick dogmatischer Fanatismus und engherzigster Richtgeist beherrschte. Der Eifer für Gottes Ehre machte Luther blind für alles Göttliche in der Welt, das, wie er meinte, nicht auf der Methode seiner Heilserfahrung beruhte. Geradezu beängstigend ist aber auch die Begründung, die Luther in diesem Zusammenhang seinem radikalen Pessimismus allein zu geben weiss. Er begründet die menschliche Verdorbenheit nicht von vorwärts aus, vom Massstab eines absoluten Ideals, nach dem zwar nicht einer dem andern, nach dem aber jeder sich selbst

das Urteil sprechen wird, sondern von rückwärts aus durch einen Rückschluss aus dem Verdienst des Erlösers. Wozu dient uns Christus als Erlöser, wenn das höhere Vermögen des Menschen gesund geblieben ist? «Wähle, welches von beiden du willst: wenn der bessere Teil des Menschen gesund ist, bedarf er Christi als des Erlösers nicht»; umgekehrt: «wenn Christus das Lamm Gottes ist, das der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29), so folgt, dass die ganze Welt unter der Sünde, Verdammnis und dem Teufel ist und die ganze Unterscheidung gesunder und kranker Teile im Menschen hinfällt». Entweder Optimismus oder Christusglaube. Von der andern Seite wirft Luther dem Erasmus vor, dass sein Optimismus das Reich des Satans zunichte mache, wenn dieser nur noch über den geringeren Teil des Menschen herrschen darf, und dass nach diesem Rezept der Mensch sich gleichzeitig von beiden Herren emanzipiert, von Christus und vom Teufel. Man möchte angesichts solcher Stellen beinahe von einem Gegensatz des wissenschaftlichen und des mythologischen Denkens zwischen Erasmus und Luther reden. Erasmus schreibt als Psychologe, der die verschiedenen Seelenkräfte im Menschen fein auseinanderzuhalten sich bemüht; Luther schreibt als ein Gläubiger des Mythos, der überall die fremden übermenschlichen Gewalten, Christus oder den Satan, in die Menschenseele hineinregieren sieht. Und doch schreibt jeder von beiden letztlich nach seiner persönlichen Erfahrung. In der angeblichen Wissenschaft des Erasmus spiegelt sich sein leidenschaftsloses, zur kühlen, ruhigen Reflexion geneigtes Temperament, während aus Luthers Mythologie ein Gemüt redet, das wie ein wilder Sturzbach von einem gewaltigen übermenschlichen Müssen fortgerissen wird. Der Rückschluss von Christus aus mag eine nachträgliche apologetische Zurechtlegung sein, aber der die Freiheit des Willens aufhebende mythologische Dualismus ruht letztlich auf Luthers persönlicher Erfahrung.

An zweiter Stelle folgt der Streit der beiden Männer über die Bibelworte, die des Menschen Ohnmacht Gottes Macht gegenüberstellen; es sind bezeichnenderweise vornehmlich Sprichwörter, deren religiöse Voraussetzungen

so oft fatalistisch sind. Hatte Erasmus versucht, Gottes Macht auf die äussere Schicksalsfügung einzuschränken, um dem menschlichen Willen seine Selbständigkeit zu erhalten, so will Luther umgekehrt gerade im Innern des Menschen die gänzliche Ohnmacht gegenüber Gott herauslesen. Dass er dabei einzelne Stellen wohl innerlicher, tiefer deutete, als sie im Textzusammenhang gemeint sind, versteht sich fast von selbst. In diesen Ausführungen tritt nun Luthers Allmachtslehre wieder gewaltig hervor. Wir sollen, so verkündigt er, unter der Lenkung Gottes keine so schläfrige und träge Sache verstehen, wie Erasmus sie ansieht, sondern «jenes ganz gewaltig tätige (actuosissima) Wirken Gottes, dem man sich nicht entziehen und das man nicht ändern kann, sondern vermöge dessen einer notwendig ein solches Wollen hat, wie es ihm Gott gegeben, und wie es mit eigener Bewegung ihn mit fortreisst». Auch nicht der Wille eines Königs kann sich dem Handeln des allmächtigen Gottes entziehen, «da der Wille aller fortgerissen wird zum Wollen und zum Tun, sei es Gutes oder Böses». Ein geradezu fatalistischer Monismus spricht aus diesen Worten Luthers. Hat er im zweiten Teil mit peinlicher Sorgfalt den Unterschied gemacht, dass Gott unsern bösen Willen wohl «vorfand», aber nicht «machte», so schreibt er hier ganz unbekümmert von dem «bestimmten Wollen (tale velle), das Gott einem Menschen gab» (quale illi Deus dedit). Die Differenz erklärt sich freilich daraus, dass Luther diesmal Bibelstellen vor sich hat, die vom Wollen des Menschen ohne nähere sittliche Bestimmung handeln. In ihnen kommt einfach das natürliche schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, mit dem der Mensch sein ganzes Wesen und Wollen aus Gottes Hand nimmt, zum Ausdruck, etwa so, wie es Schleiermacher im allgemeinen Teil seiner Glaubenslehre ausführte. Aber mit dem Zusatz: «sei es Gutes oder Böses» greift Luther doch ins Sittliche über, wie ja in der Tat die natürliche Abhängigkeit auch die sittliche mitbedingt.

Der Hauptkampf in diesem dritten Teil dreht sich um Luthers Achillesgeschoss «Ohne mich könnet ihr nichts tun». Dass Luther dem Erasmus seine Abschwä-

chung des «nichts» durch «nur wenig» oder «etwas Unvollkommenes» nicht durchgehen lässt, ist klar; schonungslos bedrängt er hier seinen Gegner, bis er ihm das gerade Gegenteil dessen, was im Text steht, aufgebunden hat: «Ohne mich könnet ihr etwas Gutes tun.» Um aber den Optimismus des Erasmus mit der stärksten Waffe zu schlagen, kommt er von neuem mit Satan und dem Satansreich, für das bei der mächtigen Rolle des freien Willens ja gar kein Platz sei. Für Luther darf Satan, «der unversöhnliche und rastlose Feind der Gnade Gottes und des Heils des Menschen», so wenig als Gott selbst blosser Beobachter des freien Willens sein. Entweder muss der freie Wille regieren oder Satan. Hat Christus recht mit seiner Beschreibung des Satansreiches, so gilt das zweite und «ist der freie Wille nur ein gefesseltes Zugtier Satans, das nicht befreit werden kann, es sei denn zuvor durch Gottes Finger der Teufel vertrieben». Oder in anderer Formulierung: «Wenn Satan, der bei weitem mächtigste und schlaueste Fürst dieser Welt, die Herrschaft hat, so ist der menschliche Wille nicht mehr frei und nicht sein eigener Herr, sondern Knecht der Sünde und Satans und kann nur wollen, was jener, sein Fürst, will.» Hier entwickelt Luther den reinen Dualismus ganz im Gegensatz zum Monismus des vorausgehenden Abschnittes, nur dass das eine- wie das anderemal die gleiche Unfreiheit des menschlichen Willens begründet werden soll. Der Unterschied rührt daher, dass diesmal von gut und böse die Rede ist und der böse Wille auch Luther jedenfalls zunächst die Herrschaft des Teufels, nicht Gottes kundgibt.

Scheint so dem menschlichen Willen alle und jede Selbständigkeit von Luther abgesprochen, so überrascht er uns gegen den Schluss des dritten Teils mit Ausführungen, die im Widerspruch mit dem Vorausgehenden dem menschlichen Willen doch ein gewisses eigenes Sein und Tun zuerkennen und nur seine gänzliche Ohnmacht für die Erlösung behaupten. Es muss, meint Luther, zwischen Natur und Gnade scharf unterschieden werden. Unbeschadet seines beständigen Bewegtwerdens durch die göttliche Allmacht ist das, was der Mensch tut, zwar

nichts vor Gott und dem absoluten sittlichen Massstab, aber gleichwohl an sich etwas Wirkliches. Der freie Wille «tut von Natur wirklich etwas», z. B. er isst, trinkt, zeugt, regiert, d. h. kurz und gut: der Mensch als Kreatur hat seine geschöpfliche Eigenart und relative Selbständigkeit, die auch Luther ihm nicht rauben möchte. Sieht das nun beinahe aus wie ein Rückzug Luthers von einer extremen zu einer gemässigten Position, so will er doch in Wahrheit damit nur seine Hauptthese eindrucksvoller und wuchtiger zur Geltung bringen. Wofür Luther ja überhaupt streitet mit seiner ganzen Leidenschaft, das ist die sittliche Ohnmacht des Willens, seine Unfähigkeit zum Guten, zu allem und jedem wahrhaft Guten ohne die Gnade. Wer ihm diese seine Hauptsache: «Ohne die Gnade nichts Gutes!» vollständig zugäbe, dem würde er seinerseits fröhlich auch ein Mitwirken des Willens im Begnadigten zugeben, wie selbst Paulus es gelegentlich voraussetzt, wenn nur die schlechthinige Ohnmacht des Menschen vor dem Empfang der Gnade bestehen bleibt. Am besten glaubt er das Verhältnis des menschlichen zum göttlichen Faktor durch die Parallele der Erlösung mit der Schöpfung klar machen zu können. Was tut der Mensch zu seiner Erschaffung? Nichts. Zu seiner Erhaltung, nachdem er geschaffen ist? Nichts. Gottes Allmachtswillen schafft und erhält uns ohne uns; allein er schafft und erhält uns dazu, um in uns, nicht ohne uns, zu wirken. Ebenso, was tut der Mensch, um eine neue Kreatur des Geistesreichs zu werden? Nichts! Was, um in diesem Reich zu bleiben, nachdem er neu geschaffen wurde? Nichts! Die Kraft des Gottesgeistes erneuert allein und erhält die Neugeschaffenen ohne uns, jedoch «wirkt er nicht ohne uns, da er uns ja dazu neu schuf und erhält, dass er in uns wirke, und wir mit ihm zusammenwirken». Kaum an einer andern Stelle hat Luther das Ganze seines Denkens über Gott und Mensch so klar und kurz formuliert.

Zugleich erhellt gerade aus diesem dritten Teil, dass die Einheit in Luthers Denken immer vom Praktischen und Persönlichen aus verstanden werden muss. Er weiss,

darin verwandt mit Paulus, immer genau, was er will, und verliert dies Ziel nicht aus den Augen, verfügt dagegen über die einzelnen Hilfsgedanken mit grosser Freiheit und bedient sich entgegengesetzter Ideen, wenn nur jede ihm an ihrer Stelle zum gleichen Zweck dient. So kann er im gleichen Eifer für die Rettung allein aus Gnaden die Selbständigkeit des menschlichen Willens geradezu vernichten und kurz darauf sie wieder innerhalb bestimmter Grenzen zu Recht bestehen lassen; das, worauf es ihm ankommt, bleibt in beiden Fällen gewahrt. Auffallend ist das Fehlen des Erbsündegedankens auch diesmal, wo Luther sich mit der Menschennatur und ihren Kräften so eingehend befasst. Das heisst, die Sache, der Gedanke der Grundverdorbenheit der Menschennatur ist vorhanden, aber das Wort «Erbsünde» sucht man vergebens.

Zuletzt kommt der ganze Gegensatz der beiden Männer noch einmal äusserst präzis zum Ausdruck: Erasmus, der Mann der Harmonie — Luther, der Mann der Antithese. Für Erasmus ist die Gnade Gottes eine Hilfe, die als solche den freien Willen voraussetzt; für Luther ist die Gnade Gottes die neuschaffende Erlösungskraft, welche gerade die Unfreiheit des Willens zur Voraussetzung hat. Für Luther ist diese Antithese so selbstverständlich, dass er meinte, auch die Pforten der Hölle könnten diesen gesunden Schluss von der Notwendigkeit der Gnade auf die Unfreiheit des Willens nicht umstossen. «Die Gnade wird gepredigt», ruft er triumphierend in die Welt hinaus, «also wird der freie Wille aufgehoben!» Es sind doch die beiden verschiedenen Gottesgedanken, die dahinter zum Ausdruck kommen: der Zuschauergott bei Erasmus, der tätige, allwirksame Gott bei Luther. Von der Erkenntnis dieses Gegensatzes aus musste Luther den von Erasmus empfohlenen harmonischen Mittelweg rundweg ablehnen: «Darum muss man bis zum äussersten gehen, den freien Willen ganz leugnen und alles auf Gott beziehen.» Die Besprechung des Schriftbeweises des Erasmus ist damit am Schluss angelangt.

Vierter Teil: Luthers positiver Beweis aus Paulus und Johannes.

Bis dahin war Luther beständig dem Gedankengang der Schrift des Erasmus gefolgt, und seine ganze Kampfführung bestand in der unaufhörlichen Zurückweisung der Argumente des Gegners. Jetzt am Schluss will er noch einmal von der Verteidigung zum Angriff übergehen und mit seinen stärksten Waffen den Feind vernichten. Er holt sie sich aus sämtlichen Hauptstellen des Paulus und Johannes von der Gnade Gottes, nach seinem soeben proklamierten Grundsatz, dass die Predigt von der Gnade die Freiheit des Willens aufhebe. Dabei trägt er allerdings ein Problem an die neutestamentlichen Männer heran, das ihnen in dieser Form noch völlig fremd war, und auf das sie mit ihren Aeusserungen nicht den geringsten Bezug nahmen. Für Paulus stand lediglich die Bedeutung des jüdischen Gesetzes in Frage. Führen Gesetzeswerke ins Gottesreich, d. h. paulinisch ausgedrückt: rechtfertigen Gesetzeswerke? Darüber hatte er mit jüdisch gesinnten Christen zu verhandeln. Erst zur Zeit Augustins, als das jüdische Gesetz dem Christentum längst nichts mehr zu schaffen machte, kam der Streit darüber auf, ob die Kraft der menschlichen Natur und die Anstrengung des menschlichen Willens oder die Gnade dem Menschen den Himmel eröffne. Pelagius verfocht die Kraft der menschlichen Freiheit und Natur, Augustin die Kraft der Gnade. In diesem Kampf mit Pelagius und seinem natürlichen Optimismus hatte Augustin die paulinischen und johanneischen Gedanken von der Rettung allein aus Gnaden durch heiligen Geist und Glauben an Christus wieder lebendig gemacht und mit ihrer Hilfe seinen Sieg erfochten. Augustin zuerst hatte die Paulusbriefe und das Johannesevangelium mit der neuen Fragestellung: Freiheit des Willens oder Gnade? studiert und interpretiert. Ihm folgte jetzt Luther, indem er den Erasmus einfach zum Pelagianer stempelte und mit Paulus und Johannes zu widerlegen suchte. Er tat dabei formell dem Erasmus grosses Unrecht; Erasmus hatte niemals die Gnade verworfen, vielmehr den freien

Willen ohne die Gnade unkräftig genannt. Es war Luthers Taktik, im Grund doch auch Luthers nun einmal auf die schroffe Antithese festgelegter Glaube, mit seinem scharfen Entweder—Oder jede harmonistische Verbindung der beiden Faktoren für unmöglich zu erklären und auf dem Schluss zu bestehen: wer nicht ganz und allein für die Gnade ist, der ist gegen sie.

Die erste Hälfte dieses Teils ist dem Paulus gewidmet, und zwar seinem Römerbrief, den Luther von vorn durchgeht, um die für ihn sprechenden Hauptstellen herauszuheben. Gleich im Eingang wirft er sich auf die Stelle vom «Zorn Gottes über alles gottlose Wesen und Ungerechtigkeit der Menschen» (Röm. 1, 18) und findet in dieser Erklärung des Paulus: «alle Menschen sind gottlos, ungerecht und des Zornes würdig», das Vernichtungsurteil über den freien Willen ausgesprochen. Dasselbe ergibt sich ihm von der negativen Seite aus dem vorangehenden Spruch von der Gerechtigkeit aus Glauben (Röm. 1, 17). Den Heilsweg des Glaubens an den gekreuzigten Christus hat kein einziger Mensch von sich aus gefunden und gekannt; wie sollte denn ein einziger Mensch dem Zorn der Verdammnis entronnen sein, wenn er nicht einmal von der Gerechtigkeit des Heils etwas gewusst hat? Also ist der freie Wille nichts als «der ärgste Feind der Gerechtigkeit und des Heils». An diesen Schlüssen Luthers entsetzt uns wieder sein dogmatischer Intellektualismus. Vom rechten «Wissen» des Heilswegs hängt für Luther die Möglichkeit des einfachsten Gott wohlgefälligen Gehorsams ab. Da nun naturgemäss die ganze ausserchristliche Menschheit von solchem «Wissen» des christlichen Heilswegs ausgeschlossen war, muss ihr sämtliches Tun Gott verhasst gewesen sein. Statt zu erschrecken über diese Konsequenz und sich nach dem Fehler der Argumentation zu fragen, jubelt Luther über das Zwingende und für Erasmus Vernichtende dieser Syllogistik!

Ein ganzes Bündel von Hauptstellen findet Luther zweitens in Röm. 3 am Schluss des paulinischen Gedankengangs von Gesetz und Sünde. Wenn alle Menschen, Juden und Griechen, «unter der Sünde sind»

(Röm. 3, 9), wo ist jetzt der freie Wille! Nicht einmal ein gutes Streben ist mit diesem «unter der Sünde» vereinbar. Dasselbe ergeben die alttestamentlichen Zitate bei Paulus: «sie sind alle abgewichen und allesamt untüchtig geworden» (Röm. 3, 10 ff.). Das geht nach Luther nicht nur auf die groben niedrigen Neigungen des Fleisches, sondern gerade auf die höchsten und edelsten Kräfte der Menschen, auf ihre Vernunft und Willenskraft. «Der freie Wille», erklärt Luther kategorisch, «wird durch diesen Spruch vollständig aus dem Wege geräumt und nichts Gutes oder Ehrbares im Menschen gelassen». Vollends wenn Paulus «jeden Mund verstopft und die ganze Welt schuldig vor Gott» erklärt, freut sich Luther über «die starken Donnerschläge, die durchdringenden Blitze, den Hammer, der Felsen zermalmt», und findet in allem die Vernichtung des freien Willens. Weiter, «aus den Werken des Gesetzes wird kein Fleisch vor Gott gerechtfertigt» (Röm. 3, 20), das trifft nach Luther gerade die Besten und Trefflichsten mit ihrem besten und trefflichsten Teil, der Vernunft und dem Willen. Folgt ein Exkurs, dass Paulus mit den Werken des Gesetzes nicht etwa bloss die Zeremonialwerke, sondern alle Werke des Gesetzes versteht. Natürlich, nur in diesem Fall hat Paulus auch uns etwas zu sagen und trifft sein Verdikt jede Moralreligion, während bei der Exegese des Erasmus der ganze Streit nur für die Juden Interesse haben könnte. Den bündigsten Schluss für seine These glaubt aber Luther aus Röm. 3, 20: «durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde», ziehen zu können. Also «ist der freie Wille aus sich allein so blind, dass er nicht einmal die Sünde kennt»! wie sollte er da jemals wissen, was die Gerechtigkeit und das Gute ist, ja, wie sollte er nach ihr streben? «Es machen diese Aussagen jenen jämmerlichen freien Willen ganz und gar zu nichte.» Dass Luther diesmal in der Leidenschaft des Kampfs durch künstliche Abstraktionen die Menschenseele in Stücke auseinanderriss, um jedes Stück für sich besonders zu vernichten, und sich dabei zu dem Paulus, der auch den Nichtchristen die sittlichen Grunderkenntnisse im Gewissen einräumte,

geradezu in Gegensatz stellt, ist ihm entgangen. Wertvoll ist in diesem Zusammenhang einzig die Antwort Luthers auf die Frage des Erasmus, welchen Sinn das Gesetz bei der Ohnmacht des Willens noch haben könne. Das heisst, die Antwort muss Paulus geben: «durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde». «Das ist die Frucht, das Werk, das Amt des Gesetzes, dass es den Unwissenden und Blinden ein Licht ist, aber ein solches Licht, welches die Krankheit, die Sünde, das Böse, den Tod, die Hölle, den Zorn Gottes zeigt; aber es hilft nicht und befreit nicht davon; es begnügt sich damit, gezeigt zu haben». «Ein anderes Licht ist nötig, welches das Heilmittel aufweist. Das ist die Stimme des Evangeliums, die Christum als Befreier von aller unserer Not zeigt.»

Wieder ein ganzes Bündel «eitel Blitze wider den freien Willen» findet Luther in der Hauptstelle des Paulus von der Gerechtigkeit aus Glauben Röm. 3, 21 ff. «Ohne das Gesetz Gerechtigkeit vor Gott», also «ist es nichts mit dem Eifer und Streben des freien Willens»! «Gesetzt sogar, der freie Wille könnte durch sein Streben zu guten Werken oder zur Gerechtigkeit des bürgerlichen oder moralischen Gesetzes gelangen — zur Gerechtigkeit vor Gott gelangt er doch nicht». An dieser Stelle vermisst man bei Luther eine Aufzeigung seines neuen absoluten Ideals im Unterschied von der moralischen Durchschnittsforderung; es scheint jedoch, dass die dogmatischen Kategorien in diesem Augenblick alle sittlichen bei ihm zurückgedrängt haben. Ein zweiter Blitz: «Gerechtigkeit für die Gläubigen»; also «den Gläubigen gibt Paulus die Gerechtigkeit vor Gott, den Ungläubigen nimmt er sie»; da bleibt kein Platz für die Kraft oder das Streben des freien Willens. «Gerechtigkeit ist da, wenn der Glaube da ist; Sünde, wenn der Glaube fehlt.» Ferner «sie sind allzumal Sünder», alle, also auch alle «Arbeiter des freien Willens». «Sie ermangeln des Ruhmes vor Gott», wie nach Luther die Erfahrung beweist. Keiner, der es mit dem freien Willen versucht, vermöchte «ernsthaft und von Herzen von seinem Eifer und Streben zu sagen: ich weiss, dass dies Gott gefällt». «Wenn aber dieser Ruhm fehlt, dass das

Gewissen sich nicht getraut, sicher zu wissen oder darauf zu vertrauen, dass dies Gott gefällt, dann ist es gewiss, dass es Gott nicht gefällt. Denn wie es glaubt, so hat es; denn es glaubt nicht, dass es gewisslich Gott gefalle, was doch notwendig ist, da eben dies das Verbrechen des Unglaubens ist, an der Huld Gottes zu zweifeln, der da will, dass man mit dem allergewissesten Glauben ihm glaube, dass er gnädig sei.» Nun, das erinnert an Luthers herrliche Worte vom Glauben und guten Gewissen im Sermon von guten Werken, wo Luther den einzigartigen Wert dieses durchaus undogmatischen Glaubens so prachtvoll klar machte. Schade nur, dass der Glaube im Sinn des guten Gewissens und der dogmatische Christusglaube bei Luther jetzt beständig durcheinander gehen.

Die gleiche Paulusstelle (Röm. 3, 21 ff.) verkündet schliesslich die Rechtfertigungslehre, d. h. die Rechtfertigung ohne Verdienst aus freiem göttlichem Geschenk. «Wo bleibt jetzt das Streben, wo der Eifer, wo die Werke, wo die Verdienste des freien Willens?» Unermüdlich preist Luther diese «verdienstlose Rechtfertigung», die den ganzen Verdienstbegriff wie mit einem Blitzstrahl vernichtet und weder für Billigkeitsrücksichten (meritum de congruo), noch Würdigkeitsververdienste (meritum de condigno) Platz lässt. Luther leugnet bei Besprechung von Röm. 4 nicht, dass es eine Gerechtigkeit der Werke, eine moralische und bürgerliche Gerechtigkeit, gebe, durch die ein Mensch vor den Menschen gerecht dasteht und Ruhm bei ihnen empfängt. Aber kein Mensch wird dadurch vor Gott gerechtfertigt; zur Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott gelangt kein Mensch irgendwie durch eigene Werke; «vor Gott gelten keine Werke, kein Eifer und kein Streben des freien Willens etwas, da wird alles vielmehr als gottlos, ungerecht und böse beurteilt». Die Glaubensgerechtigkeit dagegen wird zugerechnet von Gott, und «Zurechnung» heisst für Luther das Gegenteil von Verdienst. In solcher Weise verstand es Luther, die Argumente des Paulus gegen die jüdische Gesetzlichkeit in solche gegen den freien Willen sich umzudeuten.

Luther will indes nicht den ganzen Römerbrief für seinen Zweck ausnützen. Er geht über die folgenden Kapitel rasch hinweg und streift nur im Vorbeigehen die Stelle von der Erbsünde (Röm. 5), um zu betonen, dass die Erbsünde nicht als die fremde Sünde Adams, sondern als unsere durch die Geburt uns zu eigen gewordene Sünde uns verdammt. «Wer würde bloss auf Grund einer fremden Sünde verdammt, zumal vor Gott?» Eine Stelle, die doch zu denken gibt. Luther denkt im Grund sittlicher, als manche im Kampf hingeworfene Worte vermuten lassen könnten. Der Gedanke einer willkürlichen Verdammung der Menschen durch Gott ist auch ihm unerträglich. Wo Gott verdammt, da liegt Sünde, eigne Sünde vor. Indes Hauptsache ist ihm auch hier, dass gerade die Erbsünde dem freien Willen überhaupt «nichts als Sündigen-können und Verdammt-werden übrig lässt». Als Zweck der ganzen Disputation des Paulus im Römerbrief stellt Luther den Nachweis auf, «dass ausserhalb des Glaubens an Christus nur Sünde und Verdammnis ist». Damit ist der freie Wille widerlegt.

Zuletzt bei Paulus wirft sich Luther auf Röm. 8, auf die schroffen Antithesen des Apostels von Geist und Fleisch und sein Verdikt über alles, was aus dem Fleisch kommt. «Wie soll», fragt Luther, «das nach dem Guten streben, was Tod ist, Gott missfällt, Feindschaft wider Gott ist?» Er folgert aus diesen Stellen vielmehr, «dass der freie Wille nichts ist als ein Knecht der Sünde, des Todes und Satans und nichts als Böses tut und tun kann.» An späterer Stelle, nach der Besprechung der Stellen aus Johannes, kommt er nochmals auf seinen Paulus und nennt die Worte vom Kampf zwischen Fleisch und Geist in Röm. 7 und Gal. 5 sein wahres Achillesgeschoss. Dabei legte er, der Tradition Augustins folgend, kurzweg die Stelle im Römerbrief nach derjenigen im Galaterbrief aus und bezog beide Ausführungen auf den Christenstand und seinen sittlichen Kampf. «Wenn», so schliesst er, «selbst in den Heiligen und Frommen ein so heftiger Kampf zwischen Fleisch und Geist tobt, dass sie nicht tun können, was sie möchten», wie sollte da «in den nicht wiedergeborenen Menschen, die noch dem Satan dienen,

irgend ein ernstes Streben nach dem Guten vorhanden sein?» Diese Stelle zeigt immerhin, dass Luthers christliche Erfahrung auch bei seinen pessimistischen Aussprüchen über das sittliche Niveau der Heidenwelt mitsprach. Er kennt die schweren Glaubensnöte und sittlichen Nöte eines Christenmenschen, in dem doch das neue Leben angefangen hat. Da wird ihm jeglicher Optimismus unverständlich; er kann von hier aus an die edeln Heiden nicht mehr glauben.

An Paulus reiht Luther seinen Johannes, wie er schon in der Vorrede zum Neuen Testament den Einklang der beiden aus innerster Seele empfunden hatte. Einsetzend gleich mit dem ersten Kapitel, macht Luther den Weltbegriff bei Johannes gegen den freien Willen geltend; jedes Urteil über die «Welt» trifft auch den freien Willen. Mit Joh. 1, 13 stellt er dann die «göttliche Zeugung» als den Weg zur Gotteskindschaft auf im Gegensatz zu allem «Willen des Fleisches», also auch zu allem Streben des freien Willens. Weiter, «schöpfen wir aus Christi Fülle Gnade um Gnade (Joh. 1, 16), wo ist jetzt das Streben des freien Willens, durch das die Gnade erworben wird?» Vielmehr durch «fremde Gnade» oder «fremdes Verdienst» werden wir selig. Darum nennt Luther die Behauptung des freien Willens eine Verleugnung Christi; «denn wenn ich durch mein Streben die Gnade Gottes erlange, was bedarf es da der Gnade Christi»? Nicht «ein Teilchen oder eine Kraft des freien Willens» duldet die Gnade neben sich. Und noch einmal erhebt Luther den furchtbaren, gegen Erasmus durchaus unbilligen Vorwurf, dass er und seine Freunde «den gnädigsten Mittler und Erlöser verlassen und sein Blut und seine Gnade für wertloser halten als den Eifer und das Streben des freien Willens».

Mit besonderm Triumph verweilt Luther aber bei der Gestalt des Nikodemus (Joh. 3), einem Mann, an dem man nichts von dem vermissen kann, was der freie Wille vermag, und der nichts unterliess an Eifer und Streben, gleichwohl aber sein gänzliches Unverständnis bezeugte, als er Christus den wahren Weg zum Heil durch die Wiedergeburt lehren hörte. Diesen Fall nennt

Luther typisch für alle Erfahrung. Die Botschaft von Christus als dem Weg, der Wahrheit und dem Leben ist dem natürlichen Menschen etwas völlig Unfassliches; mehr noch, Luther schliesst daraus, dass der freie Wille, wenn wirklich Christus allein der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, «nur von Irrtum, Lüge und Tod umschlossen sein kann». Der Glaube an Christus als Erlöser stempelt an sich den freien Willen zum Sitz alles Bösen. Sonst würde Christus ja gar nicht notwendig sein. Wer daher den freien Willen aufrichtet, «entleert Christus und tritt die Schrift mit Füssen».

In diesem Ton geht es weiter von einem johanneischen Kapitel zum andern. Neue Gedanken werden in diesem Teil nicht mehr produziert. Zuletzt stellt Luther noch einmal den Gegensatz der zwei Reiche in der Welt auf; im einen herrscht der Satan, im andern Christus. «Die Kenntnis und das Bekenntnis dieser beiden fortwährend mit solcher Kraft und Macht einander bekämpfenden Reiche», meint Luther, «wären allein schon hinreichend, die Lehre vom freien Willen zu widerlegen; denn wir werden genötigt, im Reiche Satans zu dienen, wenn wir nicht durch die göttliche Kraft herausgerissen werden.» Luther beruft sich dafür sogar auf den «grossen Haufen», der diese Wahrheit durch Sprichwörter, Gebete, ja durch das ganze Streben und Leben zur Genüge bekenne. Eine merkwürdige Instanz: der dualistische Volksaberglaube als Zeugnis für die Leugnung des freien Willens!

Die Eigentümlichkeit des ganzen Beweisverfahrens Luthers in diesem vierten Teil besteht in der dogmatischen Rückschlussmethode. Alle Menschen müssen unfreie Sünder sein, weil sonst der Wert der Erlösung durch Christus für sie in Frage stünde, weil sonst Christus «nicht notwendig» wäre. Diese Methode ist so alt als das Pauluswort Gal. 2, 21; sie beruht aber auf einer merkwürdigen Umkehrung der Aussagen der Erfahrung. Nach der Erfahrung haben sittlicher Kampf und sittliche Not einen Paulus und Luther zum Erlösungsglauben an Christus geführt; weil diese Männer mit ihrer eigenen Kraft nicht auskamen, streckten sie sich nach dem Erlöser aus. Nachträglich aber kehren sie die Sache um

und postulieren die Sünde und Unfreiheit jedes Menschen, aller Menschen, sozusagen dem Erlöser zuliebe, weil sein Erlösungswerk sonst nicht für diese Menschen gelten müsste. Wenigstens ein Grund für diese Methode ist deutlich. Religiöse Erfahrung lässt sich nicht verallgemeinern, und eine Allgemeinheit gleicher Erfahrung lässt sich sicher niemals empirisch feststellen. Darum kommt das logische Schlussverfahren der gesuchten Allgemeingiltigkeit zu Hilfe und wird vom Standpunkt der Notwendigkeit Christi aus die gleiche Erfahrung der Sünde und Unfreiheit bei allen Menschen postuliert. Aber das ist dann eben kein Schluss aus der Erfahrung, und es kann niemals auch nur von ferne Menschen etwas sagen, die nicht schon durch den gleichen Erfahrungsweg zu diesem Ergebnis gekommen sind.

Allein bei Luther meldet sich zum Schluss die ganz persönliche Erfahrung noch einmal in einem gewaltigen Zeugnis. «Ich wenigstens von mir aus bekenne: wenn es möglich wäre, ich wollte nicht, dass mir ein freier Wille geschenkt oder irgend etwas in meiner Hand gelassen würde, womit ich nach dem Heil streben könnte». Zwei Gründe nennt er, den zweiten mit dem schwereren Gewicht. Mit dem freien Willen würde die Sorge auf ihm lasten, ob er in so viel Widerwärtigkeiten und Gefahren so vielen mit ihm streitenden Teufeln gewachsen wäre, «da doch ein einziger Teufel mächtiger als alle Menschen ist». Noch schwerer aber müsste ihm die Sorge zu schaffen geben, ob er mit diesem seinem freien Willen Gott jemals gewachsen wäre. «Mein Gewissen wäre, wenn ich ewig leben und schaffen würde, doch niemals gewiss und sicher, wie viel es tun müsste, um Gott genug zu tun. Nach jedem Werk, mit dem ich fertig wäre, bliebe mir der Zweifel zurück, ob es Gott gefalle, oder ob er noch mehr fordere, wie es die Erfahrung aller Werkheiligen zeigt, und wie ich es zu meinem grossen Schaden in so viel Jahren zur Genüge gekostet habe. Jetzt dagegen hat Gott das Heil aus meinem Willen weggenommen und in seinen Willen aufgenommen und hat mir versprochen, nicht durch mein Werk oder meinen Lauf, sondern durch seine Gnade und Barmherzigkeit

mich selig zu machen; nun bin ich sicher und gewiss, dass er treu ist und mir nicht lügen wird, auch so mächtig und gross ist, dass keine Teufel, keine Widerwärtigkeiten ihn überwältigen oder mich ihm entreissen können. «Niemand», spricht er, «wird sie aus meiner Hand reissen, weil der Vater, der sie mir gegeben hat, grösser ist als alle». Auf diese Weise werden, wenn nicht alle, so doch etliche und sogar viele gerettet werden, während durch die Kraft des freien Willens kein einziger gerettet würde, sondern alle insgesamt verloren gehen müssten. Dann sind wir auch gewiss und sicher, dass wir Gott gefallen, nicht durch das Verdienst unsres Tuns, sondern durch die Huld seiner uns zugesagten Barmherzigkeit, und wenn wir einmal zu wenig tun oder böse handeln, wird er es uns nicht anrechnen, sondern väterlich verzeihen und wieder gut machen. Das ist der Ruhm aller Heiligen in ihrem Gotte». Man kann aus diesem Lutherwort die tiefsten Einblicke in das Werden des Reformators gewinnen; das zarte, feine Gewissen, das unter dem Eindruck der Unerschöpflichkeit seiner Aufgabe steht und den rechten Mut zu Gott von sich aus nicht zu finden weiss, redet hier zu uns. Aber auch der Reformator vor dem Wormser Reichstag und der Dichter des Liedes «Ein feste Burg ist unser Gott», werden von da aus recht verständlich. Wie viel in den vorausgehenden Ausführungen den Eindruck theologischer Zwängerei und Konsequenzmacherei erwecken mag, ein solches einziges Wort wiegt alles wieder auf.

Aber ein letzter Anstoss bleibt auch für Luther bestehen, drängt sich ihm sogar gerade in dem Augenblick auf, da ihm dies Bekenntnis der Gewissheit seiner persönlichen Seligkeit von den Lippen quillt. Wie steht's mit den andern, die nicht gerettet, sondern verdammt werden, «obschon sie in Gottlosigkeit geboren, mit Naturnotwendigkeit sündigen und verloren gehen müssen»? Wo bleibt da Gottes Gnade und Gerechtigkeit? Luthers erste Antwort auf diese letzte schwere Frage ist ein unbedingtes «Dennoch» des Glaubens an Gottes Gerechtigkeit, der dabei bleibt, Gott auch dann für gerecht zu halten, wenn er uns ungerecht zu sein scheint. «Wäre

Gottes Gerechtigkeit dem menschlichen Fassungsvermögen ganz verständlich, so könnte sie nicht mehr göttlich sein», da nun einmal zum Wesen Gottes die Unbegreiflichkeit und Unzugänglichkeit für die menschliche Vernunft gehört. Dann aber verlegt auch Luther sich noch einmal auf das Nachdenken und Forschen, und es gelingt ihm, zwar nicht von ferne eine Lösung, aber doch so etwas wie Morgendämmerung einer Verheissung der Lösung zu entdecken. Ihm kommt in den Sinn das schwere Problem des Glückes der Bösen und des Leidens der Guten in dieser Welt, das in allen Jahrhunderten behandelt wurde und doch nach dem Licht der Natur immer wieder unlösbar erschien, bis das Licht des Evangeliums oder der Gnade kam und es auf überaus leichte Weise zu lösen vermochte mit einem einzigen Wörtlein: «es gibt ein Leben nach diesem Leben, in dem alles, was hier nicht bestraft oder vergolten ist, wird bestraft oder vergolten werden». Diese Lösung einer zuvor unlösbaren Frage durch ein neues höheres Licht heisst uns hoffen. Jetzt freilich, beim Licht des Wortes oder der Gnade erscheint das Problem der Verdammnis mit Unfreiheit sündigender Gottlosen unlösbar; wenn aber das Licht der Herrlichkeit kommen wird, wird es auch dieses Rätsel in der denkbar leichtesten Weise lösen und uns zeigen, dass Gottes jetzt für uns unbegreifliche Gerechtigkeit im Grund doch die allergerechteste ist. Bis aber diese herrliche Zukunft kommt, gilt es, am schlichten Glauben festzuhalten.

Trotz mannigfacher Widersprüche und harter Spannungen zwischen den einzelnen Gedankengängen entbehrt diese ganze Schrift Luthers nicht einer grandiosen Einheitlichkeit. Jeder der vier Teile des Schriftbeweises stellt die Hauptfrage in eine neue Beleuchtung. Der erste Teil erweist die Unfreiheit des Willens hauptsächlich vom sittlichen Denken aus, vom Gesetz; im zweiten Teil überwiegt der theologische Gesichtspunkt: Gottes tätige Allmacht lässt keinen freien Willen zu. Der dritte Teil bringt Unterstützung von der anthropologischen Seite: der Mensch als Fleisch ist unfrei, während der vierte Teil soteriologisch von Christus und

dem Gnadenglauben aus die Willensfreiheit bekämpft. Für das Verständnis Luthers sind die Argumente im ersten und vierten Teil entscheidend, denn der Kampf, den er führt, geht im Grund nicht gegen die metaphysische Behauptung der menschlichen Freiheit an sich, sondern gegen das falsche Vertrauen auf eigene sittliche Kraft und den Mangel an radikalem Gottvertrauen. Dass aber Luther von dieser praktisch-sittlichen Frage aus so tief in das metaphysische Gebiet und seine allerschwersten Probleme übergriff, war letztlich notwendig und liegt in der Natur der Sache, da jedes ernste und tiefe religiöse Nachdenken in das Metaphysische dringen muss und auch die Antwort auf alle sittlichen Fragen jedesmal von Gottesgedanken mitbestimmt ist. Es ist der besondere Vorzug dieser Schrift, dass sie uns die metaphysischen Hintergründe für Luthers Denken aufdeckt und eine Totalanschauung seines Gottesglaubens gewährt.

Das Unbefriedigende der Schrift «de servo arbitrio» liegt aber nicht nur an dem engen und schroffen Dogmatismus Luthers, mit dem er den Standort seiner und aller religiösen Erfahrung weit überschreitet und verdammende Urteile über die Herzen und Taten aller ihm gänzlich unbekannten Menschen fällt, sondern vor allem auch in dem Eindruck des Negativen und rein Zerstörenden, den grosse Partien hinterlassen. Es fehlt die positive Ergänzung, das Bild des durch Gottes Gnade umgeschaffenen, kraftvollen und guten Willens, der nicht durch sich selbst, aber als Organ des guten Gottes das Gute im persönlichen Leben und in der Welt zustande bringt. Die Schrift «Von der Freiheit eines Christenmenschen» kann nicht als Ergänzung dienen, da sie die Freiheit, wenn auch in ganz anderem Sinn, doch auch wieder negativ versteht, als Freiheit von Gesetz und von allem gesetzlichen Zwang. Man muss schon im Sermon von guten Werken und im grossen Katechismus das Ja Luthers zu dem Nein seiner Schrift De servo arbitrio sich zusammensuchen. Und ein bleibender Schaden für die lutherische Kirche mag es doch geblieben sein, dass Luthers mächtigste dogmatische Schrift bei den Lesern

hauptsächlich den Eindruck menschlicher Unfreiheit und Sünde und nicht den Eindruck von Gottes Kraft im Christenmenschen hinterliess. Das ist aus dem Gegensatz, mit dem Luther stets zu ringen hatte — der Geschäftigkeit und Gesetzlichkeit des katholischen Wirkens und seiner religiösen innern Haltlosigkeit und Grundlosigkeit — wohl verständlich, hat aber in der Folgezeit auf die Entfaltung der sittlichen Energie des Glaubens lähmend wirken müssen.

VIII. Luthers Katechismen. 1529.

Im Jahre 1520 gab Luther für den «gemeinen Christenmenschen» eine «Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vater Unsers»[1]) im Druck heraus, die schon im spätern Mittelalter häufig miteinander verbundenen drei Hauptstücke christlicher Lehre, erläutert mit Luthers Erklärungen zu den einzelnen Geboten, Glaubensartikeln und Bitten. Eben dieselbe «Kurze Form» von 1520 gab er 1522 unter dem Titel «Betbüchlein»[2]) neu heraus, bloss am Schluss vermehrt durch das Ave Maria, eine Anzahl Psalmen und den Titusbrief. Seit 1525 verband er volkstümliche Belehrungen über Taufe und Abendmahl als 4. und 5. Stück mit den drei frühern Hauptstücken. Im Verlauf des Jahres 1528 hielt er Katechismuspredigten über alle fünf Stücke[3]) und arbeitete seinen Kleinen und Grossen Katechismus für den Druck aus, jenen für die Hausväter, diesen für die Pfarrer und Lehrer bestimmt.[4]) Beide erschienen im Jahr 1529 und bieten Luthers einfachste Darlegung des Christentums in einer Sprache, die ein

[1]) W. 7, 204—229; Erl. 22, 1—32; Cl. 2, 38—59.

[2]) W. 10 II, 378—495.

[3]) W. 30, I, 2—222.

[4]) Deutsch. Katechismus W. 30, I, 123—238; Erl. 21, 26—147; Cl. 4, 1—99; Br. 3, 121—258; B. 345—397. Der kleine Katechismus W. 30, I, 239—425; Erl. 21, 1—25; Cl. 4, 1—99; Br. 3, 75—120; B. 395—404.

Kind verstehen sollte, und die doch den ganzen Tiefsinn des reifen Reformators zum Ausdruck bringt.

Es ist schade, dass Luthers Vorarbeit, die «Kurze Form» oder das «Betbüchlein» in den verbreiteten Lutherausgaben fehlt und durch den Katechismus in Vergessenheit geraten ist. Wundervoll verstand Luther in der kurzen Vorrede den innern Zusammenhang seines Glaubens verständlich zu machen. «Drei Dinge sind not einem Menschen zu wissen, dass er selig werden möge. Das erste, dass er wisse, was er tun und lassen soll. Zum andern, wenn er nun sieht, dass er nicht tun noch lassen kann aus seinen Kräften, dass er wisse, wo er es nehmen und suchen und finden soll, damit er dasselbe tun und lassen möge. Zum dritten, dass er wisse, wie er es suchen und holen soll». Kurz zusammengefasst, wir brauchen Erkenntnis unserer Krankheit, der Arznei und ihres rechten Begehrens. «Die Gebote lehren den Menschen seine Krankheit erkennen; der Glaube lehrt ihn, wo er die Arznei, die Gnade, finden soll, die ihm hilft fromm zu werden, dass er die Gebote halte, und das Vater Unser lehrt ihn, wie er im Gebet die Gnade begehren soll, damit es ihm gegeben und er also durch die Erfüllung der Gebote Gottes selig wird.» Das ist eine Summe des christlichen Denkens, wobei übrigens der Dekalog keineswegs bloss als Sündenspiegel, sondern deutlich als Spiegel des rechten Christenlebens von Luther verstanden wird.

Die mit dieser Vorrede eingeleitete Erklärung des Dekalogs zeigt, wie zu erwarten ist, enge Verwandtschaft mit dem Sermon von guten Werken. Die drei ersten Gebote lehren, wie der Mensch mit Gott handeln soll in Gedanken, Worten und Werken, während die Gebote der andern Tafel zeigen, was er den Menschen und seinem Nächsten schuldig ist. Den knappen Erklärungen folgen Belehrungen über die Uebertretung und über die Erfüllung der einzelnen Gebote. Hier, wie im Sermon von guten Werken, ist das erste Gebot besonders tief und herzlich ausgelegt: «dass der Mensch sich alles Guten zu Gott versehe wie zu einem Vater und guten Freund in aller Treue, Glauben und Liebe, Furcht zu aller Zeit, dass er ihn nicht beleidige, wie ein Kind seinen Vater».

Oder an späterer Stelle: «Gottes Furcht und Liebe in rechtem Glauben, und allezeit in allen Werken fest Vertrauen, ganz bloss, lauter, in allen Dingen gelassen stehen, sie seien bös oder gut». Die mystische Färbung dieser Definition zeigt noch den Luther, der sich in die mystische Literatur so eifrig versenkt hatte. Der Schluss dieses ersten Stückes stellt dann die Liebe zu Gott und den Menschen als die Summe der göttlichen Forderung hin und verlangt volle Freiheit von der Eigenliebe («der lebt am allerbesten, der sich selbst nicht lebt»), mit dem Bekenntnis, dass nach dieser Norm gemessen, kein Mensch wohl leben mag.

Die Erklärung des «Glaubens» setzt ein mit der Unterscheidung zweierlei Glaubens: der eine ein «Für wahr halten», eine Art Wissenschaft von Gott, der andere ein Vertrauen auf ihn, ein «auf Gott Wagen im Leben oder Sterben», ein lebendiger Glaube, den kein böses falsches Herz haben kann. Dann folgt die Erklärung der drei Hauptartikel des Apostolikums in spezieller Ausdeutung aller einzelnen Satzteile des zweiten und dritten Artikels. Die Erklärung des ersten Artikels entspricht derjenigen des ersten Gebots.

„Ich sage ab dem bösen Geist, aller Abgötterei, aller Zauberei und Missglauben.

Ich setze mein Zutrauen auf keinen Menschen auf Erden, auch nicht auf mich selbst, noch auf meine Gewalt, Kunst, Gut, Frömmigkeit oder was ich haben mag.

Ich setze mein Zutrauen auf keine Kreatur, sie sei im Himmel oder auf Erden.

Ich wage und setze mein Zutrauen allein auf den blossen unsichtbaren, unbegreiflichen einigen Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat und allein über alle Kreaturen ist.

Wiederum entsetze ich mich nicht ob aller Bosheit des Teufels und seiner Gesellschaft, denn mein Gott ist über sie alle.

Ich glaube nichtsdestoweniger in Gott, ob ich von allen Menschen verlassen oder verfolgt werde.

Ich glaube nichtsdestoweniger, ob ich arm, unverständig, ungelehrt, verachtet bin oder alles Dings ermangle.

Ich glaube nichtsdestoweniger, ob ich ein Sünder bin. Denn dieser mein Glaube soll und muss schweben über alles, was da ist und nicht ist, über Sünde und Tugend und über alles, auf dass er in Gott lauterlich und rein sich halte, wie mich das erste Gebot dringt.

Ich begehre auch kein Zeichen von ihm, ihn zu versuchen.

Ich traue beständiglich in ihn, wie lange er verzieht, und setze ihm kein Ziel, Zeit, Mass oder Weise, sondern stelle es alles heim seinem göttlichen Willen in einem freien richtigen Glauben.

So er denn allmächtig ist, was mag mir gebrechen, was er mir nicht geben und tun möge?

So er Schöpfer Himmels und Erden ist und aller Dinge ein Herr, wer will mir etwas nehmen oder schaden? Ja, wie sollen mir nicht alle Dinge zu gut kommen und dienen, wenn der mir gut ist, dem sie alle gehorsam und untertan sind?

Dieweil er denn Gott ist, so mag und weiss er, wie er's machen soll mit mir aufs Beste. Dieweil er Vater ist, so will er's auch tun und tut es herzlich gerne.

Dieweil ich daran nicht zweifle und setze mein Zutrauen also in ihn, so bin ich gewiss sein Kind, Diener und Erbe ewiglich und wird mir geschehen, wie ich glaube.

Eine leichte mystische Färbung fehlt auch dieser Zeichnung des tapfern Gottvertrauens nicht, wie schon der scharfe Gegensatz Gottes zu aller Kreatur an die Mystik erinnert.

Bei der Erklärung des zweiten Artikels folgt Luther den einzelnen Satzteilen und deutet jeden aus dem einmalig-Geschichtlichen in das Persönliche und Gegenwärtige mit häufigem Anschluss an die paulinischen Gedanken. Besonders fein wird das «gelitten und gekreuzigt» ausgelegt.

„Ich glaube, dass er sein Leiden und Kreuz für meine und aller Gläubigen Sünde getragen hat und dadurch alles Leiden und Kreuz gesegnet und nicht allein unschädlich, sondern auch heilsam und hochverdienstlich gemacht hat.“

Heroisch nach seiner Art deutet Luther Tod und Höllenfahrt Christi, wie der Heiland «den leiblichen Tod erwürgt, den Teufel und alle seine Gewalt, List und Bosheit gedämpft und gefangen genommen hat, dass mir der Teufel hinfort nicht schaden kann». Die Frucht der Auferstehung verlegt Luther ganz ins Sittliche: Erweckung der Gläubigen zu neuem Leben, dass sie «hinfort nicht mehr sündigen, sondern ihm allein dienen in allerlei Gnaden und Tugenden und also die Gebote Gottes erfüllen», während er aus der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes den Trost heraushört, «derhalben er helfen kann mir und allen Gläubigen in allen unsern Nöten wider alle unsere Widersacher und Feinde». Im dritten Artikel fällt besonders Luthers Begeisterung für

die Kirche auf; Luther empfindet sie trotz ihrer Unsichtbarkeit als eine erfahrbare und lebenstärkende Gemeinschaft.

„Ich glaube, dass in dieser Gemeine der Christenheit alle Dinge gemein sind und eines jeglichen Güter des andern eigen und niemand etwas eigen sei, darum mir und einem jeglichen Gläubigen alle Gebete und guten Werke der ganzen Gemeine zu Hilfe kommen, beistehen und stärken müssen zu aller Zeit, in Leben und Sterben und also ein jeglicher des andern Bürde trägt, wie St. Paulus lehrt."

Dieser Gemeine eignet auch der Besitz der Vergebung der Sünde, sodass diese in ihr nicht schadet, wieviel, gross und oft gesündigt werden mag, dank der von Christus seiner Kirche verliehenen Schlüsselgewalt. «Bausteine für den spätern Katechismus» möchte man diese und so manche andere Stelle nennen, obschon der Katechismus in der Hauptsache wie eine Neuschöpfung erscheint.

Die Auslegung des Unser Vaters beginnt mit einer feinen, von den spätern Katechismen leider nicht aufgenommenen Deutung des Vaternamens, des «unser» und des Zusatzes «im Himmel» und lässt dann die Detailauslegung der einzelnen Bitten folgen mit dem Hauptunterschied gegenüber dem spätern Luther, dass Christus als das tägliche Brot gedeutet wird und das Natürliche dahinter völlig zurücktritt. Die erste Bitte wird für Luther sogleich zu einem kraftvollen Appell, Gottes Ehre in allen unsern Worten und Werken zu suchen, den Nächsten mit unsern guten Werken zum Lob und zur Ehre Gottes zu reizen und alles eigene Begehren, das nicht auf Gottes Ehre zielt, abzuschneiden. Hier tritt einmal die gloria Dei für Luther als allermächtigste Grösse in den Vordergrund. Die Bitte um das Kommen des Gottesreiches wird von Luther gleichfalls tief sittlich gedeutet; auch hier eine gewaltige Erhebung der Seele zu den Tugenden des Gottesreichs, «damit all unser Herz, Mut und Sinn mit allen Kräften inwendig und auswendig Gott, seinen Geboten und Willen untertäniglich diene, sich allein von Gott regieren lasse, nicht Fleisch, Welt und Teufel folge». Ja, Luther bittet hier, dass Gottes Reich, angefangen in uns, zunehme und täglich sich bessere und mehre, dass uns nicht Trägheit zum Guten oder gar Rückfall überfalle, sondern wir den ernsten Vorsatz fassen, «nicht allein an-

zuheben fromm zu sein, sondern vielmehr kecklich darin fortzugehen und zu vollbringen, und dabei beständig bleiben». Dagegen steht die Bitte, «Dein Wille geschehe usw.» für Luther ganz unter dem Gedanken des Gegensatzes von Gottes Willen und menschlichem Eigenwillen und wird dadurch vor allem ein Gebet um Geduld und Ergebung in alle Widerwärtigkeit.

„Lass nicht nach unserem Willen etwas geschehen. Gib und lehre uns recht gründliche Geduld haben, wenn unser Wille gebrochen und verhindert wird. Lass uns erkennen, dass dein göttlicher Wille sei, unsern Willen zu kreuzigen.“

Ein allumfassender Gottesglaube steht hinter Luthers Worten.

„Lass uns nicht dem Teufel oder bösen Menschen zurechnen, wenn uns etwas wider unsern Willen begegnet, sondern allein deinem göttlichen Willen, der solches alles ordnet zu unsres Willens Hindernis und zu mehrerer Seligkeit in deinem Reich.“

Auch die Erklärung dieser Bitte zeigt eine Reihe stark mystischer Anklänge.

„Gib uns einen rechten Gehorsam, eine vollkommene ledige Gelassenheit von allen Dingen geistlich, weltlich, ewiglich, zeitlich.“

Prachtvolle Worte quellen bei der fünften Bitte aus Luthers Herzen:

„Gib unsern Herzen deinen Frieden, dass wir deines Gerichts mit Freuden erwarten können. Gehe nicht mit uns in die Schärfe deines Gerichts, denn da wird kein lebendiger Mensch rechtfertig erfunden. Lehre uns, lieber Vater, nicht auf unsre guten Werke oder Verdienste uns verlassen oder trösten, sondern allein auf deine grundlose Barmherzigkeit lauter und fest uns wagen und ergeben. Desgleichen lass uns auch nicht verzagen um unseres sträflich sündigen Lebens willen, sondern deine Barmherzigkeit höher, breiter, stärker achten denn all unser Leben.“

Die sechste Bitte wird für Luther wieder ein sittlicher Weckruf zum Kampf gegen Fleisch, Welt und Teufel, zu dem das Gebet uns die Kraft stärken soll, während der siebenten Bitte nur der Notschrei nach göttlicher Erlösung und Behütung übrig bleibt.

Theologisch ist die «Kurze Form» oder das «Betbüchlein» ein Dokument, das den Uebergang Luthers von der mystischen Sprache zu seiner willenskräftigen Glaubenssprache deutlich bekundet. Gerade darin ist der Vergleich mit den spätern Katechismen lehrreich. Die «Kurze

Form» steht in dieser Hinsicht mit dem Sermon von guten Werken auf einer Stufe. Aber die Mystik beherrscht Luther nur noch in sprachlichen Reminiscenzen; der Sache, dem Geist nach liegt sie weit hinter ihm. Die Umbildung der passiven mystischen Gelassenheit in das willensstarke Gottvertrauen Luthers ist dafür genügend Zeugnis.

Genug von dieser Vorstufe des Katechismus. Während Luther im Kleinen Katechismus die fünf Hauptstücke der Reihe nach abwickelte, ohne sie innerlich miteinander zu verbinden, wiederholte und vertiefte er im Grossen Katechismus die, die drei Stücke zu einem Ganzen verbindenden Leitgedanken der Vorrede der «Kurzen Form». Die Gebote lehren, was wir tun sollen und zwar lehren sie es alle Menschen, da sie in aller Menschen Herzen geschrieben sind. Sie sind aber so hoch gestellt, dass aller Menschen Vermögen viel zu gering und schwach ist, sie zu halten. Darum müssen Glauben und Vater Unser zu Hilfe kommen, damit wir lernen, wie man dazu kommt, sie zu erfüllen, woher und wodurch solche Kraft zu nehmen ist. Der Glaube sagt uns, was uns Gott tut und gibt, lehrt uns ihn als eitel Gnade erkennen, macht uns fromm und Gott angenehm und schafft uns Lust und Liebe zu allen Geboten Gottes. Das Unser Vater aber leitet uns an, Gott immerdar so in den Ohren zu liegen, zu rufen und bitten, dass er den Glauben und Erfüllung der zehn Gebote uns gebe, erhalte und mehre und alles, was uns im Wege liegt und daran hindert, hinwegräume. Man kann nicht sagen, dass diese Verbindung des zweiten und dritten Stücks so recht einleuchte, da das Gebet, wie Luther es versteht, den Glauben immer schon voraussetzt und aus dem Glauben quillt. Die Verbindung des Dekalogs mit dem Glauben dagegen entspricht Luthers grundlegender Verknüpfung von Gesetz und Evangelium und ist ein Zeugnis dafür, wie ihm einst selbst aus der Erkenntnis des Ideals die Notwendigkeit des Gnadenglaubens aufleuchtete. Darum führt der Katechismus so recht in das Wesen der reformatorichen Erkenntnis ein und weist trotz seiner späten Entstehung immer wieder auf das Werden des Reformators zurück.

1. Die zehn Gebote.

Auf zwei Hauptpunkte kommt es Luther bei der Auslegung des Dekalogs im Kleinen Katechismus an. 1. Er dringt bei allen zehn Geboten auf die religiöse Grundgesinnung des Gott Fürchtens und Liebens zurück und lässt sie dadurch als Entfaltungen des ersten Hauptgebots erscheinen. 2. Er ergänzt allenthalben die Negation durch die Position und gewinnt so aus den Verboten aktive Ideale. An den Schluss des Dekalogs stellt Luther die Drohung und Verheissung und begründet damit knapp und kurz die Grundforderung der Gottesfurcht und Gottesliebe. Dem ersten Gebot bleibt dann bei dieser Auslegung nichts anderes übrig als der Zusatz des «Gott Vertrauens» zu dem Fürchten und Lieben, und dasselbe Gott-Vertrauen kehrt wieder in der Schlusserklärung. Daran erkennen wir den frühern Luther, der im Gottvertrauen die Erfüllung des ersten Gebotes sah. Genauere neue Untersuchungen des Katechismus haben ergeben, dass Luther selbst noch bei der Arbeit am Katechismus ursprünglich nur das Vertrauen als die religiöse Grundform im Sinne hatte und nicht gleich von Anfang an das «Fürchten und Lieben» als Grundform aller Gebote betrachtete.[5]) Als er nämlich für den Grossen Katechismus die Auslegung des ersten Gebots entwarf und die folgenden Gebote anschloss, verfügte er noch nicht über die Formel des «Gott Fürchtens und Liebens», so wenig als in den zwei ersten Predigtreihen über den Dekalog, die uns erhalten sind. Erst am Schluss der Erklärung des Dekalogs zog er aus der Drohung und Verheissung (die er übrigens schon vorher besprochen hatte) nachträglich die Doppelforderung der Furcht und der Liebe hervor und deutete nun ebenfalls erst nachträglich das «Gott fürchten, lieben und vertrauen» als den wahren Sinn des ersten Gebots, auf dessen Erklärung er damit zurückkam und das er in der neuen Form zur Grundforderung aller zehn Gebote erhob. «Das erste Gebot soll

[5]) J. Meyer, „Fürchten, lieben und vertrauen", Eine geschichtliche Erörterung zu Luthers Katechismen (Neue kirchl. Zeitschr. XXIV, S. 793—811).

leuchten und seinen Glanz geben in die andern alle», es soll «Haupt und Quellborn sein, so durch die andern alle geht und wiederum alle sich zurückziehen und hangen an diesem, dass Ende und Anfang alles ineinander geknüpft und gebunden ist». Wir erinnern uns, wie Luther schon im Sermon von guten Werken das erste Gebot «das allererste, höchste und beste» genannt hatte, aus welchem die andern alle fliessen, in ihm gehen und nach ihm gerichtet und gemessen werden». Aber der Unterschied ist der, dass ihm damals die Erfüllung aller Gebote als Uebung des Glaubens erschien, jetzt in diesem Anhang zum Grossen Katechismus dagegen als Uebung der Furcht und Liebe. Es war die Folge einer neuen Besinnung Luthers, die ihren ersten Ausdruck in der dritten Reihe der Katechismuspredigten fand, dann die Fassung des Kleinen Katechismus bestimmte und endlich das Dekalogstück des Grossen Katechismus wenigstens noch am Schluss gestaltete. Man darf getrost sagen: es ist der reife Luther, der Menschenkenner, der jetzt den Glauben durch die Furcht und Liebe oder durch Furcht, Liebe und Vertrauen ersetzt, was nur nicht so verstanden werden darf, als sei ihm erst jetzt, etwa infolge zunehmender Gesetzlichkeit und Aengstlichkeit, die Bedeutung der Furcht Gottes für das Christenleben klar geworden. Der timor Dei war neben dem Glauben die Grundgesinnung Luthers bereits in der Zeit vor den Thesen, und schon die «Kurze Form» hatte Furcht, Liebe und Glauben als die christliche Grundgesinnung zusammengestellt.

Von besonderer Genialität zeugt die Erklärung des ersten Gebots im Grossen Katechismus. Es kam Luther darauf an, hier einmal den affektvollen, willensstarken Charakter des Glaubens klar zu machen. Was heisst einen Gott haben? «Ihm von Herzen trauen und glauben», «sich alles Guten zu ihm versehen und Zuflucht haben in allen Nöten», «das ganze Herz des Menschen und alle Zuversicht auf Gott allein und niemand anders setzen». «Das heisst ihn gefasst, wenn ihn das Herz ergreift und an ihm hängt; mit dem Herzen aber an ihm hängen, ist nichts anderes denn sich gänzlich auf ihn verlassen.» Das ist «rechte Ehre und Gottesdienst, so Gott gefällt,

dass das Herz keinen andern Trost noch Zuversicht wisse denn zu ihm, lasse sich auch nicht davon reissen, sondern wage darüber und setze alles hintan, was auf Erden ist». Man vergleiche damit die Definition des Glaubens im Sermon von guten Werken, — die Kraft der Sprache ist noch gesteigert. Von der Leidenschaft für den Affekt des Glaubens lässt sich Luther so hinreissen, dass sich Glaube und Gott zu einer Realität zusammenballen; «Glaube und Gott gehören zu haufe; worauf du dein Herz hängst und verlässest, das ist eigentlich dein Gott; allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott». Das klingt wie reiner Subjektivismus, als sei der Glaube das schöpferische Vermögen und Gott sein Produkt. Natürlich hat Luther nicht im Traum so gedacht. Er schreibt nicht nur: «Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht» und umgekehrt, sondern er denkt und schreibt auch: «Das Trauen der Heiden ist falsch und unrecht, denn es ist nicht auf den einigen Gott gestellt, ausser welchem wahrhaftig kein Gott ist im Himmel noch auf Erden.» Der Schein des Subjektivismus entsteht nur daher, dass Luther die leidenschaftlich interessierte und urpersönliche Art des Glaubens im Unterschied von einem uninteressierten theoretischen «Für-wahrhalten» nicht stark genug hervorheben kann. Sachlich sagt er dasselbe schon in der «Kurzen Form» am Eingang des «Glaubens».

Merkwürdig ist aber der Optimismus des Gottesglaubens Luthers in der weitern Ausführung. Nachdem er das Trauen der Menschen auf falsche Götter, Mammon, die Heiligen, die guten Werke in seiner Torheit hingestellt hat, preist er seinen wahren Gott, «der uns gibt Leib, Leben, Essen, Trinken, Nahrung, Gesundheit, Schutz und alle Notdurft zeitlicher und ewiger Güter, dazu bewahrt vor Unglück und, so etwas widerfährt, rettet und aushilft, also dass Gott der ist, von dem man alles Gute empfängt und alles Unglück los wird.» Nicht umsonst bedeute das deutsche Wort «Gott» den Guten, «als der ein ewiger Quellbrunn ist, der sich mit eitel Güte übergiesst und von dem alles, was gut ist und heisst, ausfliesst». Alle Kreaturen, die uns Gutes geben, die Mutter,

die ihr Kind säugt, die Erde, die die Nahrung hervorwachsen lässt, sind ja nur Hand, Röhren und Mittel, dadurch Gott alles gibt. Das sieht so aus, als sei Luthers Gott ein Glücksgott, wie ihn die eudämonistische Religion sich gern auträumt. Freilich folgt dann die Ergänzung vom zornigen und strafenden Gott, und dessen sollen sich z. B. alle Mammonsdiener gewärtigen. Also Gott hat auch das Unglück in seiner Hand, zur Strafe der Gottlosen! Allein auf einmal zeigt die Welt das Widerspiel dieses Vergeltungsgesetzes: «Die Gott und nicht dem Mammon trauen, die leiden Kummer und Not; der Teufel sperrt sich wider sie und wehrt, dass sie kein Geld, Gunst und Ehre, dazu kaum das Leben behalten», während «die dem Mammon dienen, die haben Gewalt, Gunst, Ehre und Gut und alles Gemach vor der Welt». Wie hilft sich Luther bei diesem offenen Widerspruch des Weltlaufs zu seinem Gottesglauben? «Lass dich nur den Teufel und die Welt mit ihrem Schein, der wohl eine Zeitlang währet, aber endlich nichts ist, nicht betrügen!» Gottes Worte bleiben wahr und sind «wider den Schein gestellt», damit unser Glaube es wagt und aushält und dennoch Gott vertraut. Das ist doch weder ein rationaler noch ein eudämonistischer Gottesglaube; es steckt Paradoxie darin. Allein die sonnige Heiterkeit in Luthers Gemüt hat das letzte Wort. Gott ist doch der Gute, und Gutes soll sich der Fromme zu ihm versehen, eine herzliche Zuversicht alles Guten behalten. Zuletzt zielt doch alles für Luther auf unser Wohl hinaus. Und damit vergleiche man das düstere Weltbild in der Schrift «Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können».[6]) Erst beides zusammengehalten ist der ganze Luther.

Luthers Erklärung des zweiten Gebotes handelt vom Missbrauch des göttlichen Namens und von seinem rechten Gebrauch. Zum Missbrauch rechnet er alle Lüge und Leichtfertigkeit im weltlichen Verkehr, aber auch falsche Lehre, Lästerung der Wahrheit und des Gottesworts unter Gottes Namen. Der ungeheuren Verbreitung dieses Missbrauchs schreibt Luther den Jammer des gegenwärtigen Weltlaufs zu: «Darum haben wir auch zu Lohn,

[6]) Vgl. oben S. 155.

was wir suchen und verdienen, Pestilenz, Krieg, Teurung, Feuer, Wasser, ungeraten Weib, Kinder, Gesinde und allerlei Unrat.» «Es ist noch grosse Gnade, dass uns die Erde trägt und nährt.» Zum rechten Gebrauch des Gottesnamens zählt Luther das rechte Schwören, «wo es Not ist und gefordert wird», da trotz des Herrenwortes Matth. 5, 33 f. Christus, Paulus und andere Heiligen oft geschworen haben und solch rechtes Schwören zum Guten und des Nächsten Besserung «ein rechtes, gutes Werk ist, dadurch Gott gepriesen, Wahrheit und Recht bestätigt, Lüge zurückgeschlagen und Hader vertragen wird». Ferner das rechte Lehren und alles Anrufen in Nöten, Loben und Danken im Guten. Schöne Dinge, aber es fehlt das Beste, was Luther im Sermon von guten Werken in dies zweite Gebot hineingelesen hatte: der Kampf für Gottes Ehre in dem Sinn, dass ein Christ für Wahrheit und Gerechtigkeit offen und freimütig eintritt gegen alle Gewaltigen, Reichen und Frommen der Welt und sich der Not aller Armen, Geringen, Verachteten annimmt. Man möchte Luther zürnen, dass er im Katechismus die rechte Ehrung Gottes aufs Geistliche eingeschränkt hat. Dafür tritt dann die grobe volkstümliche Art Luthers, der persönlich den Teufel und plötzlichen grossen Unfall durch das Anrufen des Gottesnamens abwehrt und sich an der Kinder Uebung freut, da man bei allem Ungeheuren und Schrecklichen sich segnet mit einem «Herrgott behüte!» oder «Hilf, lieber Herr Christe!», hier so recht lebendig hervor.

Luthers Auslegung des dritten Gebotes weiss grosse Freiheit mit heiligem Ernst zu verbinden. Das Sabbatgebot galt den Juden allein und wurde von ihnen mit Unrecht pedantisch ausgedeutet. Nach dem groben Verstand geht es uns Christen nichts an, kann aber für die Einfältigen christlich gedeutet werden. Ein Feiertag für Christen empfiehlt sich zuerst, um dem leiblichen Ruhebedürfnis zu genügen, sodann allermeist, damit man an solchem Ruhetag des Gottesdienstes warten kann. Jedoch ist kein Tag heiliger als der andere, und reife Christen sollten täglich Feiertag halten, d. h. mit Gottes Wort umgehen. Bloss für das junge Volk und die grossen Haufen,

d. h. die unvollkommenen Christen, bedarf es besonderer Feiertage und gilt um einträchtiger Ordnung willen der Sonntag als der Feiertag. Aber seine Bedeutung soll nicht im Feiern, d. h. Müssiggehen, sondern im Heiligen, d. h. im Umgang mit Gottes Wort, gesucht werden. Gottes Wort ist «das Heiligtum über alle Heiligtümer», «der Schatz, der alle Dinge heilig macht». Alle andern Werke setzen schon voraus, dass der Mensch zuvor heilig ist; aber durch das Wort Gottes und den beständigen Umgang mit ihm wird ein Mensch heilig. All unser Leben und Werke sollten darum im Wort Gottes gehen, wollen sie Gott gefällig oder heilig heissen. Die Verächter des Gottesworts und seiner Verkündigung, aber auch die bloss gewohnheitsmässigen Besucher des Gottesdienstes bedroht Gott mit Strafe. Warum wir die Versenkung in Gottes Wort so dringend nötig haben, deutet Luther am Schluss an. Wir sind «täglich unter des Teufels Reich, der weder Tag noch Nacht ruhet, uns zu beschleichen, dass er in unsern Herzen Unglauben und böse Gedanken wider alle Gebote anzünde». Die einzige bewahrende Kraft dagegen ist Gottes Wort, das, mit Ernst betrachtet, «nimmer ohne Frucht abgeht, allzeit neuen Verstand, Lust und Andacht erweckt, reines Herz und Gedanken macht; denn es sind nicht faule noch tote, sondern geschäftige und lebendige Worte». Das heisst: für Luther steht Gott selbst hinter seinem geschriebenen Wort, und im lebendigen Verkehr mit Gott fand er die Kraft seines Lebens. Dafür soll der Sonntag seinen Christen ein Hilfsmittel sein.

Das vierte Gebot behandelt Luther im Grossen Katechismus mit besonderer Ausführlichkeit, weil er hier die Grundlage alles sittlichen Gemeinschaftslebens vorgezeichnet findet. Wie im Sermon von guten Werken will er alle menschliche Ueberordnung und Unterordnung nach Analogie des Verhältnisses der Eltern zu den Kindern patriarchalisch verstanden wissen, handelt also von den Hausvätern, von den Landesvätern, von den geistlichen Vätern, die uns durch Gottes Wort regieren. Jedoch das Wichtigste und Grundlegende bleibt ihm die Familie, christliche Kinderzucht seitens der Eltern, welche

die Gottesfurcht und Gotteserkenntnis der Kinder vor allem zeitlichen Nutzen im Auge haben sollen, und das rechte Ehren der Eltern an Gottes Statt seitens der Kinder, wie es der Wortlaut des Gebotes verlangt, und wie Luther unnachahmlich fein es ausdeutet. Ihm selbst steht bei Erklärung dieses Gebotes lebendig vor Augen, wie er einst sich über den väterlichen Willen hinweggesetzt und die Heiligkeit des Mönchslebens höher geschätzt hatte als kindlichen Gehorsam. Sein ganzer Ingrimm richtet sich gegen diese Bevorzugung selbstgewählter Heiligkeit vor Gottes Gebot; er kann sich nicht genug tun, den Kindesgehorsam als hohen Gottesdienst zu preisen, der Gott besser gefällt als aller Karthäuser Heiligkeit, auch als alles Almosengeben und als alle andern Werke gegen den Nächsten. Im Sermon von guten Werken fehlte an dieser Stelle die antimönchische Note; Luther war damals selbst noch Mönch. Jetzt kann er triumphierend ausrufen: «Ist's nicht ein trefflicher Ruhm, das zu wissen und zu sagen, wenn du deine tägliche Hausarbeit tust, dass es besser ist denn aller Mönche Heiligkeit und strenges Leben?» Auch das ist charakteristisch für den spätern Luther, dass er im Sermon von guten Werken bei der hinzugefügten Verheissung mit keinem Wort verweilte, jetzt dagegen, im Grossen Katechismus, die «liebliche Verheissung des langen Lebens» mit Inbegriff von Gesundheit, Weib und Kind, Nahrung, Friede, gut Regiment besonders unterstreicht, ohne an diesem diesseitigen Eudämonismus irgendwelchen Anstoss zu nehmen. Es ist, als läge der heisse Kampf Luthers gegen die eudämonistische Lohn- und Glücksreligion schon weit hinter ihm und könnte er sich wieder über den göttlichen Segen für alles Gute schon auf Erden harmlos freuen. Dem schlichten Pflichtcharakter der göttlichen Gebote hat er dabei nichts abgebrochen, aber es ist ihm Bedürfnis, sich an der Erfahrung der Geschichte und der Gegenwart klar zu machen, dass wir hier schon in einer sittlichen Gotteswelt leben, in der das Gute Gottes Segen nach sich zieht und das Böse sich selbst bestraft. Ja, dieser Gedanke der gegenwärtigen sittlichen Weltordnung muss ihm gerade das Entsetzliche und Beängstigende des

Weltlaufs einigermassen erhellen. «Warum anders, meinst du, dass jetzt die Welt so voll Untreu, Schande, Jammer und Mord ist, denn dass jedermann sein eigener Herr und Kaiser frei will sein, auf niemand etwas geben und alles tun, was ihn gelüstet?» Darum «straft Gott einen Buben mit dem andern, dass, wo du deinen Herrn betrügst oder verachtest, ein anderer komme, der dir wieder also mitfahre, ja dass du in deinem Haus von Weib, Kind oder Gesinde zehnmal mehr leiden müssest». Im Grund liegt hier durchaus kein neues Element in Luthers Denken vor, wohl aber ein stärkeres Unterstreichen von Elementen der Bibelreligion, die ihm früher vielleicht nicht diesen starken Eindruck gemacht hatten.

Das fünfte Gebot deutet Luther in Jesu Geist von der Tat auf die Gesinnung, vom Negativen ins Positive und zieht daraus die Forderung der Sanftmut und Geduld, der Liebe und Wohltat gegen unsere Feinde, all das unter dem religiösen Leitgedanken, dass unser Gott der ist, der uns helfen, beistehen und schützen will, auf dass er die Lust, uns zu rächen, dämpfe. Voraussetzung dieses Gebots ist freilich, dass wir in der bösen Welt und unter vielen Feinden leben, die uns reizen zum Fluchen, Schlagen und Mord. Da kommt uns Gottes Freundlichkeit zuvor und stellt uns zur Verhütung grossen Unglücks für uns selber dies Gebot als Ringmauer, Feste und Freiheit auf, damit wir Frieden behalten können. Mit grossem Ernst bezieht Luther auch alle Unterlassungssünden, alle versäumte Liebe und Wohltat unter dies Gebot. Aber über das Privatleben hinaus will er es nicht verstanden wissen. Der Obrigkeit hat Gott sein Recht, Uebeltäter mit dem Tode zu strafen, anbefohlen; das zeigt ja jeder Blick in den alten Moses. Gesunder Menschenverstand und exegetischer Sinn haben Luther hier geleitet.

Die Erklärung des sechsten Gebotes gibt Luther Anlass zu einem begeisterten Lobpreis des Ehestandes und scharfer Verwerfung des mönchischen Ideals; der Ehestand wird nicht allein allen andern Ständen gleich gesetzt, sondern «vor und über sie alle, es seien Kaiser, Fürsten, Bischöfe oder wer sie wollen», und der Ehestand

ist ein «nötiger Stand, ernstlich von Gott geboten, dass sich insgemein in allen Ständen Mann und Weibsbilder, so dazu geschaffen sind, darin finden lassen». Vergleicht man damit wieder die parallele Erklärung im Sermon von guten Werken, so wird deutlich, wie kraftvoll sich Luther inzwischen in Welt und Familie eingelebt hat.

Auffallend kurz fällt der positive Teil bei Erklärung des siebten Gebotes aus. Das kommt daher, weil sich Luthers ganzer Zorn über die allgemeine Dieberei ergiesst, die man für gewöhnlich nur nicht mit dem Wort Diebstahl betitelt: Untreue in der Haushaltung bei Knecht und Magd, mutwillige Uebervorteilung und untreue Arbeit bei Handwerksleuten, Arbeitern, Taglöhnern, Falschheit und Betrug auf dem Markt und beim Handel, die sogenannte grosse Junker und ehrsame, fromme Bürger verüben, dazu endlich die «Erzdieberei des heiligen Stuhls zu Rom, des Hauptes und obersten Schutzherrn aller Diebe». Dagegen appelliert Luther an Gottes sittliche Weltordnung, in der kein gestohlenes und fälschlich gewonnenes Gut gedeiht, zumal Gott die Kunst so meisterlich versteht, einen Dieb mit dem andern zu strafen. Aber Fürsten und Obrigkeit sollten mit strenger Aufsicht und Gericht für rechte Ordnung sorgen, damit die Armut nicht unterdrückt werde, und sie selbst sich nicht mit fremden Sünden beladen müssen. Dem achten Gebot nimmt Luther den engen gerichtlichen Sinn, der vor allem die Juristen angeht, und deutet es auf alles Verleumden und Böses-Reden von seinem Nächsten. Verlangt das Böse, das uns zur Kenntnis gekommen ist, Bestrafung, so soll ein Christ nach Matth. 18, 15 vorgehen und den Fehlenden zuerst persönlich zur Besserung ermahnen, so lange es sich um heimliche Sünde handelt. Das Positive dieses Gebots wäre die Pflicht, von jedermann das Beste zu reden, seine Sünde und Gebrechen zu decken nach der Regel der Billigkeit Matth. 7, 12. Das neunte und zehnte Gebot endlich sieht Luther wie einen Anhang zum siebenten und sechsten Gebot an und deutet es besonders auf den Geiz, der sich unter Wahrung aller Rechtsformen zu bereichern weiss.

Am Schluss der grossen Erklärung des Dekalogs

schärft Luther noch einmal mit gewaltigem Ernst die Grösse und Hoheit der hier geforderten elementaren Sittlichkeit im Gegensatz zu aller selbstgewählten Extraheiligkeit ausserweltlicher Art seinen Lesern ein. Er, der ehemalige Mönch, weiss, warum er so streng auf diesen Punkt dringt. Das vor anderem machte ihn zum Reformator, dass er das Einfachste als das Schwerste und allein Gott Wohlgefällige, wahrhaft Gute begriff. Gott will keinen andern Dienst als den Dienst des täglichen Gehorsams in den Arbeiten und Aufgaben des gemeinschaftlichen Lebens. Es war die unmittelbare Folge von Luthers neuer Entdeckung der Gesinnungsethik. Kommt vor Gott alles auf die Herzensstellung zu ihm an, so bedarf es keiner besondern Sphäre guter heiliger Werke, sondern soll das Alltagsleben von der rechten Grundgesinnung der Gottesfurcht und des Gottvertrauens in jedem Augenblick getragen sein. Selbstverständlich ist dann der so ausgelegte Dekalog kein blosser Sündenspiegel, der den Christen bloss zu zeigen hat, was sie zwar sollten, aber nicht vermögen, sondern er beschreibt die Grundzüge des Christenwandels eines Gläubigen, der Gott im Glauben hat und vor ihm lebt. Alles Folgende will den Weg zeigen, wie der Christ zu dieser Kraft und Wirklichkeit sittlichen Lebens emporsteigt.

2. Der Glaube.

Das Apostolikum oder richtiger das alte Romanum ist von Haus aus als eine Zusammenfassung paulinischer Theologie gedacht worden. Es ist das Bekenntnis zu dem Gott, der die Welt erschaffen hat, seinen Sohn als Erlöser in die gefallene Welt sandte und durch seinen Geist den Christen sich zu eigen gibt, wie es Paulus verkündigte. Mit der umfassenden Grundlegung des Schöpferglaubens setzt es ein, erzählt dann mit lapidarer Kürze die Geschichte des Sohnes Gottes mit dem Drama von Kreuz und Auferstehung im Mittelpunkt und schliesst mit der Verkündigung der Güter und Gaben, die sein Erlösungswerk uns erworben hat; heiliger Geist, heilige Kirche, Vergebung der Sünden und Auferstehung des Fleisches. Einzelne Wendungen bezeugen deutlich die Entstehungs-

zeit im nachpaulinischen Zeitalter; das Ganze aber muss von einem Mann konzipiert worden sein, der den Kern des paulinischen Denkens und Glaubens genial erfasste.

Zwischen Paulus und Luther liegen 15 Jahrhunderte, aber Luther verstand instinktiv den paulinischen Kern dieses alten Bekenntnisses. Wenigstens in allen Hauptpunkten desselben. Am Schluss des «Glaubens» im Grossen Katechismus nennt er einmal die «unaussprechliche Vaterliebe Gottes» den einen Grundgedanken des ganzen Bekenntnisses und fügt hinzu, «denn er hat uns eben dazu geschaffen, dass er uns erlöste und heiligte». Schöpfung, Erlösung, Heiligung nennt er an anderer Stelle den kurzen Sinn der drei Hauptartikel. Einem Mann, der so in seinem Paulus lebte und webte wie Luther, konnte die geschlossene einheitliche Struktur des Ganzen nicht verborgen bleiben. Aber Luthers ganze Genialität offenbart sich in dieser Konzentration auf das Zentrale und Wesentliche. Zur Zeit seiner «Kurzen Form» und des «Betbüchleins» scheint sie ihm noch nicht so ganz aufgegangen zu sein; jetzt hat er es meisterhaft erlebt und verstanden. Dieser Sinn für die innere Einheit des Bekenntnisses hebt Luthers Erklärung über alle andern Erklärungen weit hinaus. Man spürt ihm an, dass er sich hier in seinem Element bewegte.

Der erste Artikel des Bekenntnisses handelt nach Luther von der Schöpfung. Selbstverständlich nicht von der Schöpfung, von der Moses erzählt, die um Jahrtausende hinter uns zurückliegt, sondern von der Schöpfung, der wir alles, was wir sind und haben, verdanken, wobei Luther in seiner konkreten und anschaulichen Weise die einzelnen Glieder des Leibes aufzählt und in seinen Predigten sogar die Schweine und Kühe hinzufügt, während es der Katechismus bei Acker, Vieh und allen Gütern bewenden lässt. Mit der Schöpfung ist's aber auch nicht getan, es tritt die Erhaltung in der Gegenwart hinzu als Versorgung, tägliche Behütung und Bewahrung, und das Motiv für alles findet Luther in Gottes väterlicher Güte und Barmherzigkeit. Aber Gabe weckt Aufgabe; aus dem, was wir von Gott bekommen, folgt für Luther, dass wir ihm schuldig sind, mit diesen

Gaben ihm zu dienen und ihn zu loben und ihm zu danken dafür. Der Grosse Katechismus ist gerade hier ein Herz und eine Seele mit dem Kleinen. Der erste Artikel, meint er naiv, will uns Antwort geben auf die Frage: «Was ist denn Gott für ein Mann? Was tut er?» und ist so «eine Antwort und Bekenntnis der Christen, auf das erste Gebot gestellt». Aber Luther nimmt nur den einen Punkt heraus: «Schöpfer», davon allein will er reden. Den «Vater» zieht er freilich nachher auch mit herein, das lässt sich nicht trennen, aber die Allmacht Gottes lässt er ganz beiseite, da stecken alle die furchtbaren Geheimnisse, von denen er in De servo arbitrio vorübergehend den Schleier gezogen hatte; das geht, recht verstanden, über jedes Menschen und Christen Verstand hinaus, es ist der Deus absconditus. Der Vater aber ist der offenbare Gott, und sein väterliches Herz und überschwängliche Liebe kann Luther schon hier bei der Schöpfung nicht genug preisen. Nur dass er Gabe und Aufgabe womöglich noch fester als im Kleinen Katechismus zusammenhält. Die «Einfältigen» sollen beides sich einprägen, was wir von Gott haben und empfangen, und was wir dafür schuldig sind. An dem zweiten fehlt's allenthalben; wie wenig Menschen sind sich ihres Besitzes als Gaben Gottes, für die sie verantwortlich sind, schuldig! Hier liegt der Grund alles menschlichen Elends und Verderbens. Jedoch, das will Luther hier nicht ausführen, es genügt die Andeutung. Gott und seine Gaben bleiben hier das erste und letzte Wort.

Ueberraschend auf den ersten Blick ist die Heiterkeit von Luthers Gottesglauben. Er redet so, als sei für jeden Menschen Gesundheit, Familienglück, Besitz und Lebensunterhalt zur Genüge gegeben, ja, als stelle sich die ganze Welt mit Sonne, Mond und Sternen, mit allen vier Elementen, mit Vogel, Fisch, Tier und Getreide einem jeden Menschen in den Dienst, wobei erst noch die menschliche Gesellschaft mit gut Regiment, Friede und Sicherheit ihm das alles behüten helfe. Es ist dieselbe sonnige Heiterkeit des Gottesglaubens, die aus Paul Gerhardts Liedern redet, wie denn dieser Dichter oft genug einfach Luthers Worte in gereimte Verse umgesetzt hat. Hier wie im

ersten Gebot das fröhliche Bekenntnis, dass Gott «uns täglich vor allem Uebel und Unglück behütet und beschützt, allerlei Fährlichkeit und Unfall abwendet». So schreibt Luther, der anderswo in der gleichen Welt überall «des Teufels Herrschaft» erblickte, «in der wir alles Unglücks gewarten sollen alle Stunde an Leib, Weib, Kind, Gut und Ehre», und der darin erst noch ein Verhängnis Gottes selbst erkennt. Einen leichtgläubigen Optimisten wird man doch Luther zu allerletzt schelten können, so wenig als seinen Jünger Paul Gerhardt, der so herzbewegend vom Elend dieses Jammertals zu erzählen weiss. Beiden ist aber eigen eine gleich starke Empfindung für das Tagesgesicht wie für das Nachtgesicht dieser Erdenwelt, wobei sie gern jedesmal einseitig die Farben stark und dick auftragen und das einemal lauter Sonnenschein, das anderemal fast lauter Herzeleid in der gleichen Welt sehen wollen. Und dennoch bei beiden keine Gleichstellung der beiden Kontraste, sondern das erste wie das letzte Wort behält Gott, der Gute; darum bleibt die ruhige Heiterkeit zuletzt herrschend im Gemüt. Die Welt stammt aus Gottes guter Hand, ist trotz allem und allem Gottes Welt, in der es nur die Augen offen zu halten gilt für alle Zeichen der Liebe und Güte des Vatergottes. Das ist natürlich keine wissenschaftliche Erkenntnis, das ist Luthers Glaube, aber «glauben» heisst eben trauen auf den guten Gott und das Vertrauen zu seiner Güte festhalten trotz allem widergöttlichen Schein des Weltlaufs. Der den ersten Artikel dieses Bekenntnisses auslegte, ist wahrlich ein Mann gewesen, der das Kindische abgelegt hatte und der Wirklichkeit fest ins Auge sah.

Der zweite Artikel des Katechismus handelt von der Erlösung und greift aus dem ganzen ausführlichen, christologischen Bekenntnis nur das eine Wort heraus: mein Herr, das ist mein Erlöser. Der Fortschritt Luthers von der «Kurzen Form» zum Katechismus ist an diesem Punkt ganz gewaltig. Dort das Vielerlei der einzelnen christologischen Aussagen, jede mit besonderer Anwendung auf den Christenstand, hier die Konzentration auf das eine Wort: «Jesus Christus unser Herr» und die

Deutung des «Herrn» auf die Erlösung. Das letztere ist ja durchaus nicht selbstverständlich. An sich kann auch jede christliche Gesetzesreligion sich zu Jesus als dem Herrn und König bekennen. Dass Christus uns als König regiert und wir in seinem Reich ihm dienen sollen, sagen auch beide Katechismen Luthers. Luther aber stellt die Frage so: Wie ist Jesus im Sinn des Bekenntnisses ein Herr geworden? und findet darauf die Antwort: «Dadurch, dass er mich erlöst hat von Sünde, Teufel, Tod und allem Unglück». Erlösung setzt Gefangenschaft und Elend voraus; darum muss Luther im Grossen Katechismus ganz kurz vom Sündenfall und vom menschlichen Verderben handeln; er stellt damit auch die Verbindung zwischen dem ersten und dem zweiten Artikel her. Aber es ist bezeichnend, wie Luther davon erzählt. Statt auf Adams Ungehorsam die Schuld abzuwälzen, gibt Luther dem Teufel alle Schuld; der «kam und brachte uns in Ungehorsam, Sünde, Tod und alles Unglück», wie denn auch die Erlösung als Krieg Jesu mit dem Teufel gedeutet wird: Christus «hat uns arme, verlorene Menschen aus der Hölle Rachen gerissen, gewonnen, frei gemacht und wieder gebracht in des Vaters Huld und Gnade». Wir Menschen haben einfach den Herrn vertauscht; aus der Herrschaft des Teufels hat uns Christus, der Herr, in Gottes Herrschaft zurückgebracht. All das erinnert aufs lebhafteste an Luthers Glaubenslied, wo auch alles Elend damit beginnt, dass «dem Teufel ich gefangen lag», und Christus auf die Erde kam, «den Teufel zu fangen» und mit ihm auf Leben und Tod zu ringen. In dieser Auffassung von der Erlösung spricht sich Luthers tiefe Erfahrung aus. Für den starken Mann war das Sündigen ein Müssen, wie das Gute tun aus dem Geist heraus ein neues Müssen wurde. Da ist für Willensfreiheit und eigene Wahl zwischen gut und böse wenig Platz. Wir Menschen stehen unter übermenschlichen Gewalten, werden getrieben und gezwungen zum Bösen oder zum Guten, und alles kommt darauf an, dass wir den rechten Herrn gefunden haben, der Gewalt zum Guten über uns hat. Das ist nicht die Durchschnittsauffassung von gut und böse, von Verantwortung und Schuld, mit der Luther

natürlich sehr wohl auch vertraut war, und der er in hundert Fällen huldigte, sondern es ist das Bekenntnis eines Mannes, der im Leben schwer geführt wurde, dessen Zutrauen auf eigene Freiheit und Selbständigkeit im Kampf mit dem, was über ihn kam, zerbrochen wurde. Es ist vielleicht gefährlich, wenn solche persönliche Erfahrungen eines Gewaltigen die Regel abgeben sollen für die Auffassung der religiösen Erlebnisse christlicher Massen, aber es trifft sich dann wieder seltsam, dass gerade unter diesen Massen die meisten in Wahrheit geführt und getrieben werden von guten oder bösen Gewalten und die wenigsten zu wirklicher Selbständigkeit emporsteigen. Das aber ist sicher: Luthers Erlösungsglaube, so paulinisch er formuliert ist, ist nicht einfach aus Paulus geschöpft, sondern Ausdruck persönlichster Erfahrung.

Durch sein Erlösungswerk hat uns Christus in das Reich Gottes oder Reich Christi versetzt, in dem er uns regiert und wir ihm dienen sollen in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit. Auf dies Ziel drängt nach Luthers Katechismus die ganze Erlösung hin. Der sittliche Charakter des Evangeliums verschafft sich damit Geltung. In Luthers Sprache ist damit die Erfüllung der zehn Gebote und alle mit ihr verbundene Freude und Seligkeit gemeint. Freilich berührt er das nur sehr kurz und im Vorbeigehen, aber das Ziel ist deutlich genannt.

Der dritte Artikel des Bekenntnisses mit seinen vier oder fünf Gliedern, die zusammenhanglos einander koordiniert sind, hat Luther besonders in der kurzen Erklärung des Kleinen Katechismus nicht geringe Schwierigkeit bereitet. Nach seiner souveränen Art drängt er dem Bekenntnis seine eigenen, darin gar nicht enthaltenen Zentralgedanken vom Glauben aus heiligem Geist und von der Berufung durch das Evangelium auf und erhebt die Weckung und Erhaltung des rechten Glaubens zum Hauptgeschäft des heiligen Geistes. Aber beim ersten Anlauf will ihn die innerliche Verbindung zwischen der Erweckung des Einzelnen und der Kirche oder Christenheit, wie Luther mit Vorliebe sie nennt, nicht gelingen; es bleibt bei zwei parallelen, durch «gleichwie» verbundenen Satzteilen, und erst die Fortsetzung («in welcher

Christenheit usw.») gibt der Sündenvergebung und der Beseligung den Stempel eines gemeinchristlichen Heilsbesitzes. So fein die Einzelgedanken formuliert sind, Luther ist hier tatsächlich nicht Meister geworden über den Stoff. Erst die diesmal mit gutem Grund ausführlichere Erklärung des Grossen Katechismus zeigt einigermassen den Sieg Luthers über die widerstrebende Vielheit seiner Bausteine, indem er Kirche, Sündenvergebung, Auferstehung usw. dem heiligen Geist als Mittel für sein Heiligungswerk unterordnet. Zugleich stellt Luther den innern Zusammenhang zwischen dem zweiten und dritten Artikel her. Das Erlösungswerk ist durch Christus wohl geschehen und ausgerichtet, aber was hülfe uns das, wenn es uns nicht persönlich «angetragen und in den Busen geschenkt würde», damit der erworbene Schatz unser eigen wird? Das ist das Werk des heiligen Geistes; er «macht uns heilig», d. h. in Luthers Sinn, einfach gut und vollkommen dadurch, dass «er uns zu dem Herrn Christus bringt». Zu Christus aber bringt er uns dadurch, dass er den Glauben in uns schafft; kein Mensch kann sich selbst den Glauben geben. Und den Glauben schafft er in uns durch die Predigt des Evangeliums; in diesem Wort gibt Gott den heiligen Geist und lehrt Christus recht erkennen. Geist und Glaube gehören in allen Schriften Luthers zusammen wie in der alten Pfingstleise:

«Drum bitten wir den heil'gen Geist
Um den rechten Glauben allermeist»,

von Luther erweitert durch die nähere Deutung:

«Du wertes Licht, gib uns deinen Schein,
Lern uns Jesum Christ kennen allein».

Hier ist und bleibt die Mystik in Luthers Denken lebendig. Der Glaube, die Seelenkraft, mit welcher ein Christ Gott ergreift, besitzt und festhält, quillt selber aus den Tiefen Gottes hervor, ist seinem Ursprung und Wesen nach Gottes Kraft in der Menschenseele. Wenn an irgend einem Punkt, so hat Luther hier das «Geheimnis der Religion» andächtig verehrt. Aber sich und seinen Deutschen will er das Geheimnis fasslich machen; darum redet er so viel lieber von der uns bekannten Wirkung, dem Glauben, als von der mysteriösen Ursache,

dem Geist, und mit besonderem Nachdruck zeigt er allenthalben den uns wohlbekannten Weg, wie der Geist in ein Menschenherz einzieht und den Glauben erweckt: die Predigt des Evangeliums, die Wortverkündigung. Es ist geradezu für Luthers ganze Theologie bezeichnend, mit welcher Gewalt er überall vom Geheimnis des Hintergrundes nach den erkennbaren und ergreifbaren Realitäten des Vordergrundes: Wort und Glaube, drängt. Er wusste sich darin als Reformator, dass er das Geheimnis offenbaren, klar und verständlich davon reden konnte. Freilich dem alten Bekenntnis sind gerade diese Gedanken Luthers fremd, es fordert Glauben an den heiligen Geist, als würde nicht umgekehrt der heilige Geist den Glauben schaffen, und es schweigt vom Evangelium in diesem Zusammenhang. Stammt jedoch das Bekenntnis, wie wir vermuten, aus einem paulinischen Herzen, dann hat Luther mit allen Zusätzen seiner Erklärung es kongenial ausgelegt, denn gerade Paulus verstand es, durch die Verkündigung seines Evangeliums vom Erlöserchristus den Geist in den Herzen seiner Zuhörer zu entzünden und den Glauben aus ihnen hervorzulocken.

Entsprechend diesem Leitgedanken tritt auch in Luthers Erklärung der Kirche das Wort als entscheidendes Kennzeichen wahrer Kirche und als erstes Arbeitsmittel des heiligen Geistes in der Kirche gewaltig in den Vordergrund. Nennt Luther die Kirche «die Mutter, so einen jeglichen Christen zeugt und trägt», so fügt er sogleich das Wort Gottes als ihr Werkzeug für diese Arbeit hinzu. Redet er von der innigen Zugehörigkeit des einzelnen Christen zur Kirche, so ergänzt er den Weg, wie dies geschieht: «dadurch, dass ich Gottes Wort gehört habe und noch höre, welches der Anfang ist, hineinzukommen.» Schaut er vorwärts auf das bleibende Wohnen des Geistes in der Kirche, so drängt sich ihm ihre Hauptfunktion auf: der Geist «braucht sie dazu, das Wort zu führen und zu treiben, dadurch er die Heiligung macht». Ja, kurz und gut: «Wo nicht von Christo gepredigt wird, da ist kein heiliger Geist, welcher die Kirche macht, beruft, zusammenbringt.» Zu allen diesen Ausführungen gaben Luther die Worte des Bekenntnisses

keinen Anlass. Sie sind ihm aber gerade das Wichtigste; er will der falschen katholischen Kirche, die das Wort vernachlässigt, ja unterdrückt hat, seine wahre Kirche des Wortes Gottes gegenüberstellen; das Zeichen wahrer Kirche Gottes, an das wir Menschen uns halten sollen, ist allein Gottes Wort.

Aber das Wort ist trotzdem nur das «Zeichen» der Kirche; ihr Wesen ist damit noch nicht näher bestimmt. Es lag Luther am Herzen, so klar wie möglich seinen Deutschen dies Wesen der Kirche nahe zu bringen. Dabei verwirft er gleich das Fremdwort «Kirche», das für den Sprachgebrauch bereits zu eng mit dem gottesdienstlichen Haus verbunden ist. Er möchte hier das Wort «Heilige Gemeine» empfehlen, noch lieber «eine heilige Christenheit», wie denn der Kleine Katechismus «Kirche» mit «Christenheit» übersetzt. Später in der Schrift von den Konziliis und Kirchen[7]) empfiehlt er das Wort «ein christlich heilig Volk». Gemeine, Christenheit, Volk, nur um alles nicht Kirche, das war Luthers Forderung. Am Wort «Kirche» hängt entweder die Idee des besondern heiligen Ortes oder nach katholischem Sprachgebrauch das Hierarchische, wie es auch auf protestantischem Boden sich wieder eingenistet hat. Luthers «christliches Volk» oder «Christenheit» hätte wohl, wenn es sich durchgesetzt hätte, viel Missverständnis und viel Polemik gegen Missverständnisse unmöglich gemacht.

Achten wir auf die drei Wesensmerkmale der heiligen Gemeine in Luthers Sinn. 1. Was ihre Glieder verbindet, das sind die Kräfte, die den einzelnen Christen zum Christen machen: Glaube, Liebe, Hoffnung. So wenigstens formulierte es Luther seit seinen ersten grundlegenden Aeusserungen über den Kirchenbegriff im Sermo de virtute excommunicationis von 1518[8]), und dann besonders in der hiefür grundlegenden Schrift «Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig»[9]) von 1520. Dass er hier im Grossen Katechismus nur den «einen Glauben, Sinn und Verstand» und die

[7]) W. 50, 509—653; Erl. 25², 278—448; Br. 2, 1—174.
[8]) W. 1, 638—643; Erl. va. 2, 306—313.
[9]) W. 6, 285—324; Erl. 27, 86—139; Cl. 1, 323—361; Br. 1, 109—164.

«Eintracht in der Liebe» hervorhebt, ist Nebensache, dürfte aber mit dem Zurücktreten der Hoffnung seit der «Freiheit eines Christenmenschen» zusammenhängen. 2. So gewiss nun diese Werte innerlich, geistlich, also unsichtbar sind, und so gewiss das Haupt dieser Gemeine, Christus, unsichtbar ist, so gewiss ist die Gemeine selbst eine unsichtbare Kirche und darum Glaubensgegenstand. «Ich glaube eine heilige christliche Kirche», betont Luther in der Schrift gegen Alveld und schliesst daraus: «Was man glaubt, das ist nicht leiblich noch sichtlich.» So auch hier im Grossen Katechismus: «Ich glaube, dass da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden, eitler Heiligen unter einem Haupt Christo, durch den heiligen Geist zusammengerufen.» Können doch ihre Glieder «leiblich von einander geteilt sein tausend Meilen» (Vom Papsttum zu Rom), wie überhaupt die rechten Christen «ferne von einander wohnen» und unter tausend Namenchristen einer vorhanden ist (Von weltlicher Obrigkeit). Luther weiss von keiner andern wahren Kirche als von der unsichtbar vom Himmel auf die Erde reichenden und auf der Erde weit zerstreuten Christengemeine, die unter dem Papst und unter dem Türken so gut vorhanden sein kann wie innerhalb einer organisierten evangelischen Gemeinschaft. 3. Der naheliegende Schluss: «Wenn unsichtbar, dann keine wirkliche Gemeinschaft!» wäre jedoch genau das Gegenteil von Luthers Gedanken. Gemeinschaft ist seine unsichtbare Kirche durchaus, ja die realste, die stärkste Gemeinschaft.[10]) Zuerst in seiner Psalmenvorlesung[11]), dann besonders 1519 im Sermon von der Bereitung zum Sterben[12]) und im Sermon von dem hochwürdigen Sakramente des heiligen wahren Leichnams Christi und den Bruderschaften[13]) und wieder in der Tessaradekas consolatoria von 1520[14]) hat Luther wundervolle Worte ge-

[10]) K. Holl, Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. Festschrift für D. Schäfer. 1915.

[11]) W. 3, 11—652; 4, 1—462.

[12]) W. 2, 685—697; Erl. 21, 255—274; Cl. 1, 161—173; Br. 6, 61—80; B. 43—50.

[13]) W. 2, 742—758; Erl. 27, 28—50; Cl. 1, 196—212; Br. 3, 259—290.

[14]) W. 6, 104—134; Erl. va. 4, 88—135; Br. 6, 1—60.

äussert über die reale Kraft dieser unsichtbaren Gemeinschaft und den Segen, den der einzelne Christ aus ihr empfängt. Eine lebendige Wechselgemeinschaft aller Güter, wie aller Leiden und Sünden war ihm das Reich Christi und seiner Heiligen gewesen. «Wie in einer Stadt einem jeglichen Bürger gemein wird derselben Stadt Name, Ehre, Freiheit, Handel, Brauch, Sitten, Hilfe, Bestand, Schutz u. drgl., wiederum alle Gefahr, Feuer, Wasser, Feinde, Sterben, Schäden, Aufsätze u. drgl.», genau so geht's in der heiligen Gemeine Christi zu. In der Sterbestunde wollte er sich trösten mit der unsichtbar ihn umgebenden und tragenden heiligen Gemeinschaft, und den Hauptwert des Abendmahls fand er damals darin, dass wir in diesem Sakrament ein Zeichen dieser Gemeinschaft und Einleibung mit Christus und allen Heiligen empfangen; «drum sei frisch und getrost, du streitest nicht allein, gross Hilf und Beistand um dich ist.» Wer zum Abendmahl geht, der soll «sein Leid in die Gemeine legen und Hilfe suchen bei dem ganzen Haufen des geistlichen Körpers». Gewiss, nur der Glaube kann diese Realitäten ergreifen und ihren Trost erfassen, aber real ist die Gemeinschaft, und real sind Trost und Kraft, die dem Einzelnen zuströmen aus ihr. Im Grossen Katechismus wird jeder Lutherkenner diesen Gemeinschaftswert sofort heraushören: «Dieser Gemeine eitler Heiligen bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse», und dann wird hernach die Vergebung der Sünden und wird die sichere Erwartung des ewigen Lebens gemäss den Worten des Bekenntnisses als gemeinsames Gut der Christenheit aufgeführt. Dass von der unsichtbaren Kirche, an die ich glaube, die ich nicht sehe, mir, ihrem einzelnen Glied, Kraft und Trost und Hilfe zuströmen, diese Paradoxie bildet gerade den Kernpunkt des lutherischen Kirchengedankens.

Freilich, alles das könnte noch deutlicher gesagt werden, als es von Luther im Grossen Katechismus geschieht. Die Unsichtbarkeit der «Kirche» liegt wohl in dem «ich glaube» inbegriffen, tritt aber sonst in Worten nicht hervor. Mit Vorliebe verweilt Luther bei dem sicht-

baren Zeichen der Gemeine, beim Wort Gottes, durch dessen Hören ich ihr eingeleibt worden bin. Auch die Liebe wird so charakterisiert, wie sie sichtbar sich kundgibt: «ohne Rotten und Spaltungen», also mit Wahrung der äussern kirchlichen Gemeinschaft. Das alles wird mit der Haupttendenz Luthers in dieser Zeit zusammenhangen. Mit Eifer arbeitete er damals an der Organisation evangelischer Gemeinden, gerade an dem, was in die Sichtbarkeit tritt, was Menschen bilden und bessern können: Entfernung falschgläubiger Lehrer, Warnung vor Rotten und Sekten, Einsetzung rechter Prediger des Evangeliums. Mit einem Wort, Luther arbeitete daran, der unsichtbaren Kirche in seinem Land einen sichtbaren Leib zu geben.

Vorübergehend, aber immerhin jahrelang, hätte Luther gern seine unsichtbare heilige Gemeine so, wie er sie glaubte, nach ihrem idealen Wesen in die Sichtbarkeit hereingezogen. Die Sammlung der ernsthaften wahren Christen zu kleinen gottesdienstlichen Versammlungen schwebte ihm Mitte der zwanziger Jahre fortgesetzt vor Augen und fand ihren berühmtesten Ausdruck in der später im Zeitalter des deutschen Pietismus so wichtig gewordenen Stelle der Schrift Von deutscher Messe und Ordnung des Gottesdienstes 1526.[15]) Keineswegs eine Sekte von sündlosen Heiligen im Gegensatz zur sündigen Welt hatte er damals im Sinn. Auch die Versammlung derer, «so mit Ernst Christen wollen sein und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen», wäre in Luthers Sinn eine Gemeinschaft unvollkommener sündiger Christen gewesen; darum begehrte Luther gerade für sie das Institut der kirchlichen Disziplin. Aber zweifellos erwartete er in solchen kleinen Gruppen der ernsten Christen ein stärkeres Wehen des heiligen Geistes, reichere Entfaltung seiner Gaben, mehr Wachstum an Liebe und christlichen Tugenden als in den grossen christlichen Mischversammlungen, da Unchristen, Scheinchristen, Namenchristen mit den paar ernsten Christen zusammen sind. Das Gefühl, er habe die Leute für sein Ideal noch

[15]) W. 19, 72—113; Erl. 22, 226—244; Cl. 3, 294—309; Br. 7, 159—202; B. 244—251.

nicht, und die Angst vor Rottereien hielten Luther von der Ausführung seines Lieblingsgedankens zurück, und die genauere Kenntnisnahme von den Zuständen im sächsischen Christenvolk, zu der ihm die Kirchenvisitationen verhalfen, zwang ihn vollends, sein Ideal zu begraben. Gerade im Katechismus, da er sich an die einfältigen Christen wendet, durfte auch nur von einem Durchleuchten dieser Idealgedanken nicht die Rede sein. Hier finden wir eher Gedanken Luthers, wie sie dann später für seine Kirche massgebend wurden; die Kirche als die heilige Gemeine, ihrem Wesen nach unsichtbar und vom Himmel auf die Erde reichend, tritt in der Wortverkündigung, im Glaubensbekenntnis, in der Wahrung der Liebeseinheit äusserlich in die Sichtbarkeit herein. Freilich, dass Gottes Geist durch sie wirkt und waltet, und dass dieser Geist Gottes allenthalben Menschen erneuert und heilig macht, das bleibt unsichtbar und kann nur im Glauben ergriffen und festgehalten werden, wie es ja auch völlig Glaubenssache ist, zu hoffen, der Geist bleibe bei seiner heiligen Gemeine bis zum jüngsten Tage. Das Sichtbare an der Kirche ist immer unzulänglich und dürftig, und der wahre Wert der Kirche bleibt in dem, was man nicht sieht, sondern nur glauben kann.

Der Wert der Kirche, jeder Kirche in Luthers Sinn, liegt immer und jederzeit im Unsichtbaren, und immer nur der Glaube kann diesen Wert ergreifen und festhalten. Es gehört sogar ein Riesenglaube dazu, sich zu sagen, dass auch in einer äusserlich verdorbenen, von fast lauter Namenchristen erfüllten, den christlichen Idealen Hohn sprechenden Kirche dennoch Gottes Geist an der Arbeit ist und Gottes Wort in einzelnen Herzen seine Frucht schafft. Luther lebte dieses Glaubens. Unterscheidet er sich nun von der katholischen Kirchenauffassung durch sein klares Auseinanderhalten des unsichtbaren Wesens und der sichtbaren Erscheinung und durch seine Erhebung des Gottesworts zum einzigen greifbar konstitutiven Kennzeichen, so weiss er sich doch auch eins mit der katholischen Kirchenidee in seiner ganzen Kirchenfreudigkeit und seiner klaren Einsicht in die schöpferische Mission dieser Kirche für das

Glaubensleben des einzelnen Christen. Die Kirche «die Mutter, die einen jeden Christen zeugt und trägt», und der einzelne Christ als «Glied an ihrem Leib teilhaftig aller ihrer Güter», das ist weder lutherisch noch katholisch, sondern einfach gesund altchristlich und biblisch gedacht. «Sie ist mir lieb, die werte Magd, und kann ihr nicht vergessen», hat Luther von der Kirche gesungen. Es gab wohl zu Luthers Zeit keinen bewussteren, wärmeren Kirchenchristen als diesen Zerstörer der katholischen Einheitskirche. Unsre moderne Entgegensetzung des religiösen Individualismus und der frommen Kirchlichkeit wäre Luther ganz rätselhaft vorgekommen. Ihm war der Glaube ganz Gotteswerk in jedem Einzelnen, ein Wunder des heiligen Geistes, das der Einzelne weder sich selbst noch irgend einem andern geben kann, und gleichwohl dies Wirken Gottes an den einzelnen Seelen eingebettet in die kirchliche Gemeinschaft, vermittelt durch die kirchlich organisierte Wortverkündigung und durch das Beispiel und Bild so vieler lebender Gläubiger, aus denen Früchte des Glaubens hervorbrechen, eben darum aber auch seinerseits drängend zur Gemeinschaft mit allen Gläubigen und zur Kräftigung des Glaubens und der Liebe im Austausch mit den Brüdern. Wir leben von Gottes Gnaden und Gaben im Leiblichen wie im Geistigen; nichts haben wir von uns oder geben wir uns selbst, das nicht als Gnade und Gabe von andern Menschen her zu uns kommt. Das gilt wie von allem, so ganz besonders von den grundlegenden Geistesgaben, die Christus uns erwarb, und die er der Christenheit vermacht hat. Gott allein ist schöpferisch, und wo er in Menschen schöpferisch waltet, tut er es durch Berührung mit frommen guten Menschen und ihrem Wort. Darum muss nach Luther aller Gnadenglaube und Geistesglaube den Kirchenglauben in sich schliessen, nicht auf Kosten der Selbständigkeit und Freiheit des Einzelnen, sondern zum Verständnis, wie es im Einzelnen dazu kommt, dass ein selbständiges Glaubensleben in ihm erwacht. Wenn nur dieser Glaube an die heilige Kirche seine rechte Glaubensart bewahrt, durch die sichtbaren Medien zum unsichtbaren Gott und seinem Geist zu dringen und Gott

allein die Ehre zu geben für das, was ihm durch die Hilfe schwacher, sündiger Menschen geschenkt worden ist.

«*In welcher Christenheit* er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergibt», so formuliert der Kleine Katechismus den Glauben an die Sündenvergebung als gemeinsamen und beständigen Besitz der Christenheit. Noch schärfer der Grosse Katechismus: «*Ausser der Christenheit*, da das Evangelium nicht ist, ist auch keine Vergebung, wie auch keine Heiligkeit sein kann.» Der heilige Geist «macht, dass, ob wir gleich Sünde haben, doch sie uns nicht schaden kann, *weil wir in der Christenheit sind*, da eitel Vergebung der Sünden ist, beide, dass uns Gott vergibt und dass wir einander vergeben». Höher wird sich von der Kirche = Christenheit überhaupt nicht denken lassen; auch der Katholik denkt nicht höher von ihr. Sie steht Christus und dem heiligen Geist am nächsten; ganz natürlich, da wir nichts von Christus wüssten und hätten, wenn nicht Christen uns sein Bild nahe brächten und durch ihre Christusliebe und Christusglauben beides anregten in unsrer Seele. Es ist selbstverständlich Gott, — Luther sagt: der heilige Geist — der das im Einzelnen zustande bringt, aber nicht der Willkür- oder Zaubergott, sondern der Geschichtsgott, der auf geschichtlichem Weg durch Menschen das schafft. Luthers ganzes Bestreben ist hier wieder darauf gerichtet, uns das göttliche Geheimnis menschlich nahe zu bringen. Aber er lässt nicht den geringsten Zweifel aufkommen, weshalb er so hohe Worte von seiner Christenheit wagen darf. Nicht um ihrer Pfarrer oder Priester willen, nicht auf Grund ihrer altheiligen Institutionen, sondern weil die Christenheit der Bezirk ist, da das Evangelium wohnt und da der Einzelne sein Gewissen an Gottes Wort und Zeichen aufrichten darf. Im Wort des Evangeliums liegt all unser Trost, und einzig darum schätzt Luther seine Kirche so hoch, weil sie ihm ja dies Wort des Evangeliums vermittelt. Das Sakrament als Zeichen steht dabei, tritt aber augenscheinlich in der Erklärung dieses ganzen dritten Artikels für Luther ungeheuer zurück.

Wichtig in Luthers Sinn ist aber die Koordination der Heiligkeit mit der Vergebung. Es ist, wie er nach-

her betont, nur «angefangene und täglich zunehmende Heiligkeit», die unter den Christen sich geltend macht, aber auch so Heiligkeit, gutes, Gott wohlgefälliges Leben der Christen. Sünde daneben, die uns um der Vergebung willen nicht schaden kann, aber neben der Sünde auch Heiligkeit, Erfüllung der göttlichen Gebote! Erst beides zusammen ergibt Luthers ganzes Bild vom Christenstand und seine ganze Rechtfertigungslehre. Den Anwalt des Armsünderchristentums aus Luther zu machen in dem extremen Sinn, dass auch der Christ nur sündige und nichts Gott Wohlgefälliges hervorbringe, heisst seinen Glauben bedenklich karrikieren. Gewiss, er ist imstande, alle unsre guten Werke, auch die besten, als verdammliche Sünden zu taxieren, und tut das ganz energisch jedesmal, wenn ein Christ damit protzen und sich darauf verlassen wollte. Aber was aus dem Glauben kommt, ist in Luthers Sinn gut, recht und fromm, gerade weil es sich selbst nicht für fromm taxiert, sondern aus dem demütigen Gnadenglauben herauswächst. Das leugnen, würde heissen, die ganze Arbeit des heiligen Geistes in den Christen für wertlos und sinnlos erklären. Luthers dritter Artikel handelt von der Heiligung, nicht von der Vergebung. Der Geist macht uns heilig, fromm und gut, und gerade die Vergebung ist Gottes Mittel und Weg dazu. Der Geist führt uns zu Christus und bringt uns in den Besitz seiner Erlösung; was wäre das für eine Erlösung, da in unserm Leben alles beim Alten bliebe? Freilich, das alte Bekenntnis hebt als Taufbekenntnis einseitig die Vergebung der Sünden für den Täufling hervor. Aber gerade solche Einseitigkeit korrigiert Luther, indem er die Heiligkeit, die wirklich zustande kommende Heiligkeit der Christen hiezu ergänzt und den ganzen dritten Artikel unter die Losung «Heiligung», Schaffung frommen guten Lebens bringt. Deshalb bleibt es freilich bei der echt lutherischen Paradoxie, dass man die Heiligkeit nur hat, wo man die Vergebung hat, und dass jeder Versuch, sich selbst Heiligkeit zu erwerben, Sünde wäre. Sünder und Kinder, wie der Sermon von guten Werken kurz und gut zusammenfasst, keins ohne das andere! Und wie fein und

einfach redet Luther von dieser Vergebung! Am Wort «Rechtfertigung» liegt ihm gar nichts; an der Sache, dass den Gläubigen keine Sünde schaden kann, dass sie jederzeit ihr Gewissen trösten dürfen am Wort und am Zeichen, liegt ihm alles. Ein Christenmensch Kind Gottes trotz seiner Sünde, so lange er glaubt, darauf allein kommt ihm alles an.

Zuletzt zeigt sich noch einmal der ganze sittliche Ernst von Luthers Religion in der Motivierung seiner Hoffnung. Ganze und völlige Heiligkeit, das ist das Ziel seiner Sehnsucht, ein «Leben, da nicht mehr Vergebung wird sein, sondern ganz und gar reine und heilige Menschen, voller Frömmigkeit und Gerechtigkeit, entnommen und ledig von Sünde, Tod und allem Unglück». Jetzt «bleiben wir ja nur halb und halb rein und heilig», jetzt ist alles Gute an uns Stückwerk und muss es sein, solange das Fleisch rebelliert und uns befleckt. Aber Gottes Erlösung und Heiligung zielt aufs Ganze, Vollkommene, und Gott ist so mächtig, dass er durch den Tod uns mit einemmal in die Vollendung führen kann und will. Wie später Gottfried Arnold singt:

«Musst du uns auch machen rein,
rein und frei und ganz vollkommen,
nach dem besten Bild gebildt».

Aber Gottfried Arnold erhoffte einen Anfang solcher Vollkommenheit noch vor dem Sterben; Luther lehnt diese Friedenssehnsucht ab. Warum? weil er sich selbst so tief durchschaute, die Widerstände seines Naturells, die mit dem Fleischesleib gegebene Begierlichkeit. Und hier kommt sein Denken ja wirklich ohne den innern Widerspruch nicht aus. Gott der Schöpfer unsres Leibes, und dennoch gerade dieser Leib das Hindernis der Vollkommenheit! Der Tod die Strafe für die Sünde und doch seltsamerweise das einzige Mittel, um uns ins Vollkommene einzuführen! Hier versagt Luthers Denken; das biblische Denken selbst bleibt zwiespältig an diesem Punkt, auch bei Paulus. Aber deutlich ist wenigstens die zentrale Stellung dieser Jenseitshoffnung in Luthers Frömmigkeit und ihre tief sittliche Fundamentierung. Luthers ganze Frömmigkeit drängt auf

dies Ziel hinaus: vollkommene Heiligkeit, ein neues Leben ganz im Guten und Göttlichen, im Gegensatz zu aller irdischen Halbheit und Unvollkommenheit, aber auch in Anknüpfung an hier begonnene, täglich zunehmende Heiligkeit, an die ein Christ nach Luther «glaubt», wohl mehr als dass er sie erfährt. Einem Gott, der es bei dem Bestehenden, Erfahrbaren bewenden liesse, würde Luther den Abschied gegeben haben. Sein Gott schafft ganze Arbeit, nicht Flickwerk; er erlöst und heiligt nicht halb und halb. Aber nur Glaube und Hoffnung können das festhalten; jeden Versuch, empirisch sich dessen zu versichern, d. h. auf Erden Vollkommenes nachweisen zu wollen, würde Luther schroff von sich weisen. Ich glaube, das ist sein erstes und letztes Wort; «welches wir jetzt durchs Wort im Glauben erwarten», schreibt er am Schluss seiner Zusammenfassung des dritten Artikels.

Die Zusammenfassung war Luther hier Bedürfnis, weil die einzelnen Glieder dieses Artikels so leicht auseinanderfallen. Mit Stolz weist Luther auf die Gegenwartsreligion hin, von der er hier reden darf. Schöpfung und Erlösung sind geschehen, aber die Heiligung ist gegenwärtig und zukünftig; «der heilige Geist treibt sein Werk ohn Unterlass bis auf den jüngsten Tag» und «wir glauben an den, der uns täglich herzuholt durch das Wort und den Glauben gibt, mehrt und stärkt durch dasselbige Wort und Vergebung der Sünden». Hier spürt man Luthers Freude, Gott in der Gegenwart an der Arbeit zu sehen. In wie viel tieferem, reicherem, vollerem Sinn ist Luthers Glaube Gegenwartsreligion als alle Mystik, die den gegenwärtigen Gott mühsam dann und wann auf Augenblicke ergreift und auf Augenblicke festhält! Für Luther ist aller Glaube ein Haben Gottes, aber hier sehen wir, was ihm den frohen Mut zu diesem Gegenwartsglauben gibt: es gibt Christen auf Erden, es gibt Verkündigung von Gottes Wort unter uns, es gibt Vergebung der Sünden als wirkliche Kraft und Trost unsrer Seelen! Gott ist da, der heilige Geist ist an der Arbeit! Als Kommentar lese man dazu die sonnigen frohen und tapfern Lieder Paul Gerhardts, die

aus diesem Gegenwartsglauben geboren sind. Aber freilich: «Glaube» ist's, dass der heilige Geist sein Werk treibt ohne Unterlass!

Zuletzt fasst Luther das Ganze zusammen, er dringt zur Einheit des alten Bekenntnisses hindurch. Der Glaube Luthers hat recht verstanden nur einen Gegenstand: Gott, aber Gott als wunderbare Liebe. «Den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe» hat uns Gott in allen drei Artikeln offenbart. Liebe Gottes hat uns geschaffen, erlöst, geheiligt, und auf die Erlösung und Heiligung zielt die ganze Schöpfung hin, wie umgekehrt Erlösung und Heiligung Vollendung der Schöpfung bedeuten; denn das Höchste, was Gott uns geben kann, ist sein Sohn und sein heiliger Geist. Gottes Vaterliebe ist eben keine natürliche und selbstverständliche Weisheit. In voller Tiefe erkennen wir Gottes Vaterhuld und Gnade allein durch Jesus, den «Spiegel des väterlichen Herzens»; ohne den ist uns Gott ein zorniger und schrecklicher Richter, wie ihn das böse Gewissen fühlt. Christus aber können wir erst recht nicht von uns aus verstehen; der heilige Geist allein schafft den Glauben an ihn. Derart dringt ein Christ durch die Arbeit des Geistes in seinem Herzen zu Jesus Christus und durch Christus zu Gott und seiner Liebe hinauf. Menschen anderer Religion mögen wohl von Gott wissen, aber sie wissen nicht, wie er gegen sie gesinnt ist, und können sich keiner Liebe und Gutes zu ihm versehen. Das Vertrauen des Christen zu Gottes Vaterliebe verdanken wir Jesus, und dass wir Jesus kennen und lieben, verdanken wir seinem Geist. Zugleich hebt Luther aber gerade in diesem Schluss das sittliche Band seiner Gedanken hervor. Von den zehn Geboten war er ausgegangen; auf sie kommt er jetzt zurück. Wie aus dem Sollen ein Können wird, das ist die Kunst und Kraft des Geistes und des Glaubens. Sollen allein hilft nicht und führt nicht weiter. Kraft zum Können brauchen wir. Die gewaltigste Kraft zum Können aber ist der Besitz der Liebe Gottes im Glauben. Wenn Gott sich uns zu eigen gibt und uns schenkt, was er selber hat, dann können wir froh und tapfer an die Erfüllung der zehn

Gebote gehen. Eben darauf weist uns der Glaube hin, wie Luther ihn verstand. Die Einheit des Sittlichen und des Religiösen ist damit gefunden.

Wunderbar ist, wie Luther hier durch die Erklärung der Elementarstücke des Christentums für die Einfältigen auf die tiefsten zusammenfassenden Gedanken über das Wesen des Christentums geführt wurde. Alles Steife und Unlebendige der traditionellen Trinitätslehre ist hier von ihm überwunden worden. Der christliche Glaube ist der Glaube an die wunderbare Liebe des Vatergottes, die in Jesus wie in einem Spiegel den Menschen entgegenleuchtet und durch den heiligen Geist Besitz von ihrem eigenen Herzen nimmt. Gottes Liebe, die schon die ganze Welt erfüllt, neigt sich in Jesus zu uns herab auf die Erde in menschlicher Gestalt und wird im Glauben das Eigentum der menschlichen Seele. In diesem einfachen Sinn ist allerdings der trinitarische Glaube das Herz des lebendigen Christentums und sein Wesensunterschied von den andern Religionen. Zugleich aber bringt Luther den hohen sittlichen Charakter seines Christentums zum Ausdruck. Alles, was Gott uns schenkt aus der Tiefe seines Herzens, zielt darauf, dass wir Gott dienen und fromm und heilig als seine Kinder leben. Der ganze Wert des Glaubens erhellt für Luther aus den zehn Geboten und zielt auf ihre Erfüllung hin. Darum ist Gottes Liebe vor allem erlösende und heiligende Liebe, und alle natürlichen Gaben Gottes sind für seine Kinder Kräfte und Mittel zum Dienst in seinem Reich.

3. Das Vater Unser.

Der Grosse Katechismus Luthers leitet die Erklärung der sieben Bitten mit einer allgemeinen Ausführung über das Gebet ein. Sie erinnert in manchen Punkten an verwandte Partien im Sermon von guten Werken, aber bezeichnend für den spätern Luther ist diesmal die ausführliche Begründung des Betens mit dem Gehorsam gegen Gottes Gebot. Das Normale wäre zweifellos auch für Luther, dass unsere Not uns zum Beten treiben würde. Es ist diesmal der Kenner des menschlichen Durch-

schnitts, der mit Gottes Gebot seine einfältigen Christen, zum Gebet treiben muss und nicht darauf warten mag, bis eigener Antrieb aus innerer Not sie dazu veranlasse. Das Gebet «darf nicht in unserer Willkür stehen»; «es soll und muss gebetet sein», wenn wir Christen sein wollen, gerade wie wir sollen und müssen Vater, Mutter und der Obrigkeit gehorsam sein; so verlangt es Gottes Wort und der Gehorsam. Das ist allerdings nicht mehr der Standort einer Religion des Geistes und der innern Freiheit, wie denn überhaupt Luther vom Gebet aus dem Trieb und der Kraft des heiligen Geistes merkwürdig stille schweigt. Es ist wirklich der Standort des groben Volkserziehers, der nicht auf Innerlichkeit und Freiwilligkeit abstellen, sondern kommandieren muss, was geschehen soll. Im Grund gilt dasselbe natürlich für den ganzen Katechismus; auch die zehn Gebote sind für Luther ein autoritatives Sollen aus Gottes Wort und ebenso der «Glaube» eine autoritative Regel, welche «die Einfältigen» lernen und bekennen sollen. Aber während er für die Moral keinen Augenblick vergisst, dass alles Können allein aus göttlicher Kraft fliessen kann, und für den Glauben ebenfalls die innere Quelle, den heiligen Geist, nachdrücklich betont, stellt er diesmal, beim Beten, einseitig das göttliche Kommando an die Spitze und gefährdet aus erzieherischem Bedürfnis die Wahrhaftigkeit und Freiheit in diesem innerlichsten Gebiet. Die Korrektur wäre aus Luther selbst leicht zu geben; Luther brauchte nicht von uns zu lernen, dass die Erkenntnis der hohen sittlichen Aufgaben und die sittliche Not der Christen selbst zum Beten treibt. Er lässt es auch nicht bei dieser autoritativen Begründung des Betens bewenden; zum Gebot fügt er die lockende und reizende Verheissung Gottes, schreibt von der Not, «die uns drückt und treibt zum Rufen und Schreien», also dass «das Gebet alsdann von selbst geht und gehen soll, so dass man keines Lehrens bedarf», und schliesslich lockt er die Leser mit dem Hinweis auf die gewaltige Frucht des Gebetes, wie all unser Schirm und Schutz in diesem Gebete steht. Zum Ueberfluss kann sich Luther für die Gebetsforderung auf Jesus berufen: «Bittet, so wird euch gegeben», wie

denn in der Tat der Jesus der Evangelien das Gebet seinen Zuhörern wie ein heiliges Gebot einzuschärfen weiss. Das und noch mehr spricht für Luther, der die «Freiheit eines Christenmenschen» nicht plötzlich vergessen hat, der aber freilich als Erzieher der einfältigen Massen bewusst eine andere Sprache redet, als wenn er das innere Walten des Gottesgeistes in den Herzen der Gläubigen beschreiben würde.

Der Unterschied der Erklärung der einzelnen Bitten in beiden Katechismen von der «Kurzen Form» ist so gross, dass von Ueberarbeitung kaum mehr die Rede sein kann. Form und Inhalt sind völlig neu geschaffen.

Die erste und die zweite Bitte gehen auf das Zentrale: «Gottes Ehre und unsere Seligkeit, dass wir Gott samt allen seinen Gütern zu eigen kriegen.» Die erste Bitte entspricht dabei dem zweiten Gebot, dass wir Gottes Namen allein zu seiner Ehre brauchen. Bei ihrer Erklärung hat Luther zwei Auslegungen addiert. Die erste und ältere kämpft gegen die Verunehrung des Gottesnamens mit Worten und Werken, also gegen das Schwören, Fluchen, Zaubern und gegen das öffentliche böse Leben, das Gott Schande macht. Die zweite und spätere Auslegung richtet sich gegen die widergöttliche Lehre und Leben und meint mit jener «Rotten und falsche Lehren, die Gottes Namen mit Unrecht führen». Das erste ist mehr laienhaft, das zweite mehr theologisch und kirchlich formuliert. Der Hauptgedanke ist doch einheitlich: dass wir als Kinder Gottes heilig leben und nicht als Teufelskinder Gott alle Schande machen. Das Werk des dritten Glaubensartikels, die Heiligung in dem einfachen sittlichen Sinn, wie Luther sie versteht, soll hier von dem Beter Gott ans Herz gelegt werden.

Die zweite Bitte gibt Luther den Anlass, in klassischer Weise vom Reich Gottes zu handeln. Kurz, aber sorgfältig definiert der Kleine Katechismus sein Wesen: das Reich Gottes kommt zu uns, «wenn der himmlische Vater uns seinen heiligen Geist gibt, dass wir seinem heiligen Wort durch seine Gnade glauben und göttlich leben, hier zeitlich und dort ewiglich». Das ist schon eine echte Lutherdeutung des Gottesreichs. Gott schafft

es durch seinen Geist, wir Menschen können's nicht machen, aber der Weg, auf dem es kommt, ist die Predigt des Wortes und die Weckung des Glaubens in den Herzen. Genau dasselbe führt der Grosse Katechismus weiter aus. Es gibt ein besonderes «Reich Gottes» mit Christus als dem König der Gerechtigkeit und Seligkeit im Gegensatz zu aller «Gewalt des Teufels, der Sünde, des Todes und bösen Gewissens». In dies Gottesreich bringt der heilige Geist die einzelnen Menschen hinein durch das Wort Gottes und die Weckung des Glaubens. Sachlich ist dies Gottesreich nichts anderes als der Zustand, da «Gottes Name durch das heilige Wort Gottes und christliches Leben gepriesen wird», d. h. die beiden ersten Bitten gehen auf das gleiche Gut, und unsere Seligkeit fällt mit Gottes Verherrlichung zusammen. Dies Gottesreich ist für Luther durchaus eine gegenwärtige Realität, in der Welt vorhanden seit dem Erlösungswerk Christi, jedoch unsichtbar und nur dem Glauben vernehmlich. Aber trotz dieser Gegenwärtigkeit ist die Bitte um das «Kommen» des Reiches von Luther ernst gemeint. Es soll «täglich zunehmen» bei uns und zu denen kommen, die noch nicht darin sind, ja soll «gewaltiglich durch die Welt gehen», hier schon auf Erden, und soll vollends kommen durch die Offenbarung der Ewigkeit. Eschatologisch im jüdischen Sinn ist diese Auslegung nicht; dass das «Kommen» gedeutelt wird, ist augenscheinlich. Aber seit Paulus galt das Gottesreich als eine Realität bereits gegenwärtigen Charakters, ja für Jesus selbst lag das Neue seiner Botschaft doch darin, dass das Gottesreich bereits angebrochen sei. Nicht im Verhältnis der Zukunft zur Gegenwart liegt die Eigenart des lutherischen Reichsgottesgedankens, sondern in seiner vollständigen Zurückstellung des antiken Wunderelements und in der konsequenten Verinnerlichung der Reichsidee. Gottes Reich kommt auf Erden durch das Wort und den Glauben zu uns, nicht durch Wunder und geheimnisvolle Kräfte. Wer darum um das Reich Gottes bittet, der bittet um rechte Predigt des Evangeliums und um Weckung und Kraft des Glaubens aus Gottes Wort. Nicht als sei damit die geheimnisvolle gött-

liche Realität dieses Reiches von Luther verflüchtigt — es bleibt für Luther im Gegenteil der Inbegriff aller göttlichen Herrlichkeit und Kraft und ist ihm so gewiss, ja noch weit gewisser real als des Teufels Gewalt. Aber hier wie überall liegt ihm alles daran, sich und seinen einfältigen Christen das göttliche Geheimnis verständlich zu machen und in wohlbekannten Realitäten aufzuzeigen. Solche sind das Wort Gottes und der Glaube. Durch sie kommt das Reich an uns heran, so lange wir in dieser Welt sind; erst in der Ewigkeit offenbart es uns unverschleiert sein gewaltiges Wesen. Es ist Luthers allgemeiner Grundsatz, dass wir Christen auf Erden nicht vom verborgenen Geheimnis Gottes, sondern von seiner Offenbarung in Wort und Glauben zu leben haben.

Das Theologische am Vater Unser ist mit diesen zwei ersten Bitten für Luther erschöpft; die Erklärung der folgenden Bitten bleibt im Praktischen. Die dritte Bitte richtet sich gegen die Hindernisse, die den Christen die rechte Ehrung Gottes und den Dienst in seinem Reich hartnäckig erschweren, Teufel, Fleisch und Welt, und die als «liebes heiliges Kreuz» sich auf ihre Schultern legen; sie mündet zuletzt in die Bitte um Geduld aus und schliesst mit dem Trost und Trotz, «dass des Teufels und aller unserer Feinde Willen und Vornehmen untergehen muss.» Die vierte Bitte geht jetzt nicht mehr auf Christus, das Brot der Seele, sondern auf das wirkliche Brot und auf alles, was zu diesem ganzen Leben in der Welt gehört, nicht nur Speise und Nahrung, sondern auch das ganze häusliche, nachbarliche und bürgerliche Wesen, wobei Luther den unschätzbaren Wert der Obrigkeit für das äusserliche Wohlergehen seinem christlichen Volk nicht kräftig genug unterstreichen kann. In seinem Element ist er natürlich bei der fünften Bitte; «geht es doch ohne Sünde nicht ab, weil wir noch täglich straucheln», und Welt und Teufel uns von allen Seiten zu schaffen geben. Solche Reizung zur Sünde dient in Gottes Hand dazu, unsern Stolz zu brechen und uns in der Demut zu halten; diese fünfte Bitte aber heisst uns bitten «um ein fröhliches und unverzagtes Gewissen», um «Zuversicht und ein fröhliches Herz», die nur da bestehen können,

wo man weiss, dass die Sünden vergeben sind. Die sechste Bitte begründet Luther nochmals, wie zuvor die dritte, mit dem rastlosen Drängen der drei Hauptfeinde jedes Christenmenschen, Fleisch, Welt und Teufel, und deutet sich das «Führe uns nicht in Versuchung» so zurecht, dass Gott uns Kraft und Stärke gebe, der Anfechtung, die nun einmal nicht ausbleiben kann, zu widerstehen und nicht darein zu verwilligen, während er in der siebenten Bitte eine kurze Summa alles Gebets wider den Teufel finden will aus der Sehnsucht, endlich einmal alles Unglücks los zu werden. Das gehört aber nach Luther allerdings an den Schluss; «denn sollen wir von allem Uebel behütet und los werden, so muss zuvor Gottes Name in uns geheiligt, sein Reich bei uns sein und sein Wille geschehen.» Ein deutliches Zeichen, dass Luther die kräftige sittliche Auffassung der Religion auch nicht einen Augenblick aus den Augen setzte.

4. Die Taufe.

Als Luther in der Schrift «Von der babylonischen Gefangenschaft» seine neuen revolutionären Gedanken über Abendmahl, Busse und Taufe aussprach, stand er mitten im Kampf gegen die katholische Sakraments- und Zauberreligion und brachte ihr gegenüber den geistigen und persönlichen Charakter des Christentums zum Ausdruck. Das Wesen des Christentums wollte er allein im Wort und im Glauben erfassen; im Wort neigt Gott seine Vaterhuld zu uns herab, im gläubigen Vertrauen ergreifen wir als seine Kinder diese Vaterliebe und sind ihrer gewiss und froh. Nun hat Gott den schwachen, sinnlichen Menschen zur Veranschaulichung seiner Gnade neben dem Wort das äussere Zeichen gegeben, — «Zeichen» nannte Luther nach Augustin das Sakrament —, aber das Zeichen als solches wirkt nichts und hilft nichts, und durch Wort und Glauben kann ein Mensch ohne Zeichen selig werden.

Der Luther, der die beiden Katechismen schrieb, hat bereits den Kampf mit Täufern, Sakramentierern und

Spiritualisten aller Art hinter sich, und seine Gedanken über die Sakramente sind aufs stärkste durch die Erfahrung bestimmt, die er in diesen Kämpfen machte. Seine persönliche Stellung zu den neuen Gegnern jedoch war nicht, oder doch nur teilweise Folge eines Abfalls von seiner ursprünglichen, freien Position. Wir sahen, wie schon die Schrift Von der babylonischen Gefangenschaft ein entschiedenes Bekenntnis zur Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi in den Abendmahlselementen enthielt. So war ihm auch bei der Taufe schon damals nicht bloss das göttliche Verheissungswort, sondern die Taufhandlung eine trostvolle Garantie der erlösenden Gottesgnade, an die der Christ in seinem ganzen spätern Christenleben im Glauben sich klammern soll. Dies massive, altertümliche Denken aber entsprach wesentlichen Elementen in Luthers Frömmigkeit, seinem tiefen, bleibenden Misstrauen gegen sich selbst und seiner leidenschaftlichen Sehnsucht nach greifbaren objektiven Pfändern der göttlichen Erlösungsgnade. Als daher ein evangelischer Radikalismus in Nord und Süd aus Luthers Kampf gegen die Sakramentsmagie die Konsequenz der Entwertung, ja der prinzipiellen Aufhebung der Sakramentsidee ziehen zu müssen glaubte, sah sich Luther mit einemmal wie in seiner Gnadengewissheit bedroht; es kam ihm vor, als wolle man ihm und den einfachen Christen diese trostvollen, objektiven Pfänder der Gnade rauben und ihnen zumuten, ihre Glaubensfreudigkeit auf den reinen Subjektivismus zu gründen. Folge war, dass er nun mit wahrer Leidenschaft die Verteidigung und die höchste Anpreisung der Sakramente sich zur Lebensaufgabe machte, nach seiner Ueberzeugung durchaus nicht im Widerspruch mit seinen reformatorischen Grundgedanken, sondern im eigensten Interesse der Gnaden- und Glaubensreligion. Seit dieser Zeit trat das Sakrament für die lutherische Religion wieder in den Vordergrund und hart an die Seite des Wortes Gottes, und seit dieser Zeit bekam das Altkirchliche, man möchte auch sagen: das Altkatholische in der lutherischen Theologie wieder eine mächtige Stütze im Gegensatz zu den Elementen, welche bestimmt gewesen wären, die antiken

Sakramentsgedanken aus dem Christentum zu verdrängen und es als rein geistige Religion aufzufassen.

Es scheint, dass in der Detailausführung über die beiden Sakramente der Text des Kleinen Katechismus bei Luther dem Text des Grossen vorausging. Der Kleine Katechismus hat noch nicht sogleich die Kategorien gefunden, mit denen Luther im Grossen Katechismus beide Sakramente einigermassen gleichförmig zu bewältigen weiss. Er zerlegt seinen Stoff in eine Anzahl kleiner Fragen und Antworten, die dann nachträglich von Luther wieder in Hauptteile zusammengefasst wurden, wenigstens bei der Taufe. Der sachliche Gedankengang jedoch ist natürlich bei beiden Katechismen der gleiche. Voran steht die Frage nach dem Wesen des Sakramentes und seiner biblischen Begründung, dann folgt die Frage nach Kraft und Nutzen, zuletzt die Frage nach den Bedingungen auf Seite des Empfängers, nur dass gerade für die Taufe noch eine vierte Kategorie: die Frage nach der symbolischen Bedeutung der Taufhandlung, hinzutritt, die beim Abendmahl fehlt. Schon in dieser Anordnung kommt der streng objektive Standort Luthers klar zum Ausdruck. Das Sakrament ist eine heilige Realität an sich, von deren Kraft und Nutzen man handeln kann, bevor man ihre subjektive Aneignung im Glauben erwähnt hat. Denn der Glaube, lehrt Luther, «macht nicht die Taufe, sondern empfängt die Taufe». Der Glaube «muss selbst etwas haben, das er glaubt, das ist, daran er sich halte und darauf stehe und fusse». Wahrscheinlich würde Luther, wenn man ihm zur Zeit der «Babylonischen Gefangenschaft» mit solchen Fragen gekommen wäre, ähnlich geantwortet haben. Aber eben, solche Fragen kamen ihm damals nicht; wohl aber stand ihm vor allen andern Fragen die Frage nach der subjektiven Bedingung, dem Glauben und seiner Unentbehrlichkeit, und hier handelte es sich für ihn um Sein oder Nichtsein des Christentums als geistige Religion. Derart zeigt schon die blosse Anordnung von Luthers Gedanken die Wendung seiner Theologie vom Glauben zur objektiven geheimnisvollen Realität.

«Nicht schlecht Wasser allein, sondern Wasser, in

Gottes Gebot gefasst und mit Gottes Wort verbunden», nennt der Kleine Katechismus die Taufe, an späterer Stelle ein «gnadenreich Wasser des Lebens und Bad der Wiedergeburt, weil das Wort Gottes mit und bei dem Wasser ist.» Der Grosse Katechismus prägt den Ausdruck: «ein Gotteswasser», «nicht allein ein natürliches Wasser, sondern ein göttliches, himmlisches, heiliges und seliges Wasser» und darum kein verächtliches äusserliches Ding oder gar Menschenwerk, sondern Gottes Werk. Ueber den Grund des Vorzugs dieses Wassers vor anderm Wasser lässt er gar keinen Zweifel: Gottes Wort allein stempelt es heilig und gibt ihm eine göttliche Qualität. Durch die Jesusworte Matth. 28, 19 und Mark. 16, 16 ist es von Gott eingesetzt und geboten, und dieser Stiftung verdankt es alle seine höhere Würde. Aber das gerade verkennen nach Luther die Sakramentsverächter; sie isolieren in ihrem Denken das äusserliche Zeichen, das blosse Wasser, vom göttlichen Wort. Luther tritt für die allerinnigste Verbindung des Wortes mit dem Zeichen ein nach dem Vorgang Augustins: «Es tritt das Wort zum Element und es wird das Sakrament.» Merkwürdig, dass er das nicht als magisch empfand! Im Gegensatz zu katholischer Sakramentsmagie hörte er auch jetzt immer wieder das helle geistige Wort Gottes heraus; das nannte er «den Kern im Wasser». Aber ein Gotteswort, das nicht auf die gläubige Seele wirkt, sondern auf das physische Element und diesem eine göttliche Kraft mitteilt, deutet auf ein erstaunlich massives und naturhaftes Denken. Dieser Mann ist vom Humanismus unberührt geblieben; ob ganz zum Heil seiner Religion? ist die Frage.

Auf die Frage nach Gabe und Nutzen der Taufe antwortet der Kleine Katechismus: «Sie wirkt Vergebung der Sünden, erlöset vom Tod und Teufel und gibt die ewige Seligkeit», freilich mit dem Zusatz: «Allen, die es glauben . . .» Der Grosse Katechismus wiederholt das: «Der Taufe Kraft, Werk, Nutz, Frucht und Ende ist, dass sie selig macht.» «Reines Wasser könnte solches nicht tun», wohl aber das Wort, denn «wo Gottes Name ist, da muss auch Leben und Seligkeit sein». Es ist

falsch zu sagen, der Glaube allein mache selig, äusserlich Ding tue nichts dazu. Der Glaube hat diesen Wert, weil er die Realität ergreift, die Gottes Wort hier ins Wasser gelegt hat. Luther wehrt sich überhaupt gegen die Verachtung des Aeusserlichen, die ja konsequent auch die äusserliche Predigt des Evangeliums treffen müsste. Er stellt das Axiom auf: «Was Gott in uns tut und wirkt, will er durch solche äusserliche Ordnung wirken.» Das war Luthers Denkweise seit seiner Schrift «Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament».[16]) Seit dem Streit mit Karlstadt betrachtete er es als seine Aufgabe, für die Verbindung des Geistigen mit dem Natürlichen Zeugnis abzulegen und einem abstrakten Spiritualismus seinen handfesten Realismus gegenüberzustellen. Gott war ihm gerade darin gross und lieb geworden, wie er sich in die Sinnenwelt herabneigt und durch sichtbare und greifbare Zeichen seine Gnade an die Gläubigen heranbringt. Darum wurde Luther der Theologe der Gnadenmittel.

Erst bei der dritten Frage nach der Person des Empfängers regt sich der alte Luthergeist wieder, der sich keine Religion ohne den persönlichen Glauben denken kann. «Der Glaube macht die Person allein würdig, das heilsame göttliche Wasser nützlich zů empfangen», der Glaube «ergreift den Schatz, den Gott uns gibt»; «ohne Glauben ist es nichts nütz, ob es gleich an sich selbst ein göttlicher überschwänglicher Schatz ist.» Deutlich sucht Luther in solchen Aussagen den objektiven Heilswert und die subjektive Heilsbedingung in gleicher Weise festzuhalten, Gottes Werk auf der einen Seite, den Glauben auf der andern. Auffällig bleibt nur, wie neben Gottes Erlösungswerk in Christi Tod und Auferstehung jetzt gleichsam ein zweites Erlösungswerk, die Taufe, tritt. Erst erlöste uns Christus von Sünde, Tod und Teufel, jetzt erlöst uns die Taufe davon. Ein scharfsichtiger Gegner wie Zwingli konnte sich diese Verdoppelung des objektiven Erlösungswerks nicht entgehen lassen. Natürlich verstand Luther das eine dem andern unterzuordnen, aber eine Zweiheit bleibt bestehen. Noch

[16]) W. 18, 62—214; Erl. 29, 134—297; Br. Erg. 1, 1—198.

ein anderer Unterschied gegenüber der früheren Position fällt auf. Zur Zeit der «Babylonischen Gefangenschaft» hatte Luther Verheissung und Glauben aufs Innigste verbunden und so auch bei der Taufe das Verheissungswort Jesu Mark. 16, 16 in den Vordergrund gestellt. Jetzt gründet er die Taufe in erster Linie auf Gebot und Befehl Christi, macht ein förmliches christliches Gesetz aus ihr und handelt erst zuletzt von der Verheissung und ihrem grossen Trost. Da hebt er dann freilich hervor, genau wie einst in der «Babylonischen Gefangenschaft», wie das Christenleben eine Uebung des Glaubens an die Taufgnade sein sollte, und wie der Gläubige, so oft ihn seine Sünde oder sein Gewissen beschwert, sich seiner Taufe stärken oder trösten darf, da Gott in ihr Seligkeit und ewiges Leben an Seele und Leib ein für allemal zugesagt hat. Luther hat wahrlich sein Bestes, das er der Welt zu bringen hatte, nicht vergessen; bloss die Ordnung der Gedanken hat sich verändert, und daran zeigt sich, dass der Luther, der seinen Christen die Taufe als Gebot Christi vorschreibt, doch nicht mehr ganz der Luther ist, der einst die Freiheit des Christenmenschen, welcher nichts bedarf als allein das Gotteswort, verkündigt hatte.

Aber die Kindertaufe? Ist auch sie Gottes Befehl, und kann hier das Sakrament ohne den Glauben wirken? Luther will eine subtile theologische Diskussion darüber vermeiden und den Einfältigen eine einfache Antwort geben. Zwei Hauptargumente bringt er für die Kindertaufe. 1. Die christliche Erfahrung: Gott hat Unzähligen als Kind Getauften tatsächlich den heiligen Geist geschenkt und sie mit Lehre und Leben Proben dessen geben lassen. Diese geschichtliche Erfahrung nennt Luther «die beste und stärkste Beweisung für die Einfältigen und Ungelehrten». 2. Der Wert der Taufe ruht letztlich gar nicht auf dem Glauben oder Nichtglauben des Getauften, sondern auf Gottes Wort und Gebot. «Wenn das Wort bei dem Wasser ist, so ist die Taufe recht, obschon der Glaube nicht dazu kommt», wie denn nach Luther ein Jude, der mit Schalkheit und bösem Vorsatz dazu käme, dennoch recht getauft wäre, wenn er

«das Wasser samt Gottes Wort» empfinge. Der Sinn dieser paradoxen Wendung ist der: was uns in der Taufe rettet, ist Gottes Verheissungsgnade, nicht unser Glaube.

Ein Christ baut bei seiner Taufe nicht auf seinen Glauben, sondern auf Gottes Wort. Es bleibt ein grosser Unterschied zwischen der göttlichen Gnade als der Ursache unserer Seligkeit, und unserm Glauben als der Bedingung oder dem die Gnade ergreifenden Organ. Luther konnte mit einem gewissen Recht gerade in der Kindertaufe die besondere Offenbarung der «zuvorkommenden Gnade Gottes» preisen. Dem Glauben als solchem das Rettungswerk zuschreiben, wäre in Luthers Sinn Menschenvergötterung. Wir Christen sollen nicht an unsern Glauben, sondern an Gottes Befehl und Verheissung glauben. Selbst in diesen seltsamen Gedankengängen blitzt auf einmal etwas von Luthers genialer Grösse auf. Auf einen gesetzlich biblischen Beweis für die Kindertaufe verzichtet er gänzlich; ihm redet die geschichtliche Erfahrung Gottes Sprache deutlich genug, auch ohne biblische Belege. Ebenso widerstrebt ihm eine neue Glaubensgesetzlichkeit; ihm ist es genug, wenn der Gott, in dessen Namen die Kinder getauft wurden, vielleicht erst nach Jahren den Glauben in den Getauften werden und wachsen lässt. Luther war den Täufern gegenüber in dieser Frage der freie und überlegene Geist.

Die Tauflehre wäre damit erledigt, wenn nicht zuletzt die Frage nach der Bedeutung des äusserlichen Zeichens den Gedanken eine neue Richtung geben würde. Man erinnert sich an die doppelte Tauflehre Luthers in der Schrift Von der babylonischen Gefangenschaft, wo Luther ebenfalls durch die Taufhandlung in eine ganz andere Richtung geführt wurde als durch das sie begleitende Verheissungswort. Auch im Katechismus lässt Luther der Lehre von der Taufgnade (Vergebung der Sünden, Seligkeit) eine zweite Lehre von der Taufaufgabe folgen. Die Wassertaufe «bedeutet, dass der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Busse soll ersäuft werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und

Heiligkeit vor Gott ewig lebe». In diesem Sinn soll «ein christliches Leben nichts anderes sein als eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen». Tröstlich fügt Luther hinzu, dass der Glaube tatsächlich von innen heraus an dieser Aufgabe arbeite, dass es sich hier also nicht um eine schöne Theorie, sondern um christliche Erfahrung handelt. In diesem Zusammenhang deutet er die Busse wie früher als «Wiedergang und Zutreten zur Taufe, dass man das wiederholt und treibt, so man zuvor angefangen und doch davon gelassen hat», eben das Ausfegen des alten Menschen und das Anziehen des neuen. Genauer besehen, sind freilich die Akzente im Katechismus anders verteilt als in den parallelen Ausführungen der «Babylonischen Gefangenschaft». Bedeutet dort die Busse eine stete neue Uebung der Taufgnade, eine Rückkehr des Sünders zu der für sein ganzes Leben gültigen Taufverheissung, so betont Luther hier die Rückkehr zur Taufaufgabe, die Fortführung der in der Taufe begonnenen sittlichen Erneuerung. Gegensätze sind das nicht, aber Verschiebungen im Denken. Jedenfalls nimmt der ältere Luther es nicht leichter mit der Sünde als der jüngere, im Gegenteil, die ernsten Worte von der Busse, die sich durch das ganze Leben fortsetzen soll, erinnern an die Stimmung der Thesen zurück, nur dass das alles auf den Grund der Gnadenreligion gestellt ist. Schliesslich hangen für Luther Gabe und Aufgabe der Taufe wie der Busse unauflöslich zusammen, und die Busse bedeutet in beider Hinsicht eine Wiederholung, im Dämpfen des alten Menschen, wie im Glauben an die Vergebung der Sünden. Beides zusammen macht den Christen aus, der das Werk treibt, davon wir Christen sind.

Während die ersten Ausgaben des Kleinen wie des Grossen Katechismus auf die Lehre von der Taufe sogleich das «Sakrament des Altars» folgen liessen, schalteten spätere Druckausgaben an dieser Stelle, und zwar für den Grossen Katechismus bereits seit Sommer 1529[17]), eine kurze Belehrung über die Beichte ein, die gerade durch diese Stellung im Katechismus mit der Zeit

[17]) Hier übrigens am Schluss des ganzen Werkes.

zum Ansehen eines dritten Sakraments gelangte, wie auch die Schmalkaldischen Artikel von 1538 das Amt der Schlüssel ungefähr auf die Höhe der Taufe und des Abendmahls stellten. Eine wirkliche Neuerung Luthers gegenüber seiner früheren Entwicklung scheint auf den ersten Blick gerade hier nicht vorzuliegen; seine Stellung zur Beichte erscheint als die gleiche wie zur Zeit der Schrift Von der babylonischen Gefangenschaft. Luther war und blieb der Gegner jedes Beichtzwangs und jeglicher Gewissensmarterung. «Wir wollen von keinem Zwang wissen», schreibt die Vermahnung zur Beichte im Grossen Katechismus. Er kennt freilich auch eine Beichte, die Gott selbst befohlen hat; das ist die Beichte unsrer Sünden vor Gott im Gebet und die Beichte vor dem Bruder, gegen den wir gesündigt haben. Im Unterschied von dieser gebotenen Beichte ist die heimliche Beichte vor dem christlichen Bruder einem jeglichen nach seinem Bedürfnis anheimgestellt, dass er's zu seiner Not brauche. Allerdings schränkt Luther nachträglich diese «Freiheit» wieder ein. Er meint, jeder ernste Christ müsste nach dieser heimlichen Beichte Verlangen haben. «Willst du es verachten und so stolz ungebeichtet hingehen, so schliessen wir das Urteil, dass du kein Christ bist und auch des Sakraments nicht sollst geniessen.» Damit ist doch ein neuer moralischer Zwang eingeführt und das Vollchristentum mit dem Abendmahlsgenuss an die Bedingung der vorausgehenden Beichte geknüpft. Ein merkwürdiges Zeichen der beginnenden neuen Katholisierung!

Im übrigen kämpft Luther nach wie vor gegen den Gewissenszwang eines vollständigen Detailsündenbekenntnisses und gegen die Ueberschätzung der Beichte im Vergleich zur Absolution. Das Beichten ist als unser Werk gar nicht zu vergleichen mit der Absolution als dem Werk Gottes, im Glauben ergriffen. In der Absolutionsformel schliesst er sich der alten katholischen Tradition an: «Und ich aus dem Befehl unsres Herrn Jesu Christi vergebe dir deine Sünden im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen.» Aber als Sakrament im strengen Sinn wollte er auch jetzt

die Busse nicht gelten lassen; drängt sich ihm einmal dennoch der Ausdruck «das dritte Sakrament» in die Feder, so korrigiert er sich sogleich: «als die eigentlich nichts anderes als die Taufe ist». Es wäre ja nicht zu verwundern gewesen, wenn gerade Luther bei seinem persönlichen Bedürfnis nach Herzensentleerung und Gottes Trost aus Brudermund der Busse aufs neue den Rang eines Sakraments eingeräumt hätte. Aber damit wäre er dem grundlegenden Taufsakrament zu nahe getreten. Deshalb verblieb das Stück von der Beichte ein Anhang in Luthers Katechismen.

5. Das Abendmahl.

In gleicher Anordnung wie das Taufsakrament behandeln die beiden Katechismen das Sakrament des Altars. Es ist nach dem Kleinen Katechismus «der wahre Leib und Blut unseres Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selber eingesetzt». So meint es auch der Grosse Katechismus, der nur statt «unter dem Brot und Wein» noch präziser «in und unter dem Brot und Wein» schreibt. Genau wie bei der Taufe ist es das Gotteswort, das bewirkt, dass dies Sakrament nicht reines Brot und Wein, sondern Christi Leib und Blut ist, und wieder wird Augustin zitiert: «Das Wort muss das Element zum Sakrament machen, wo nicht, so bleibt's ein reines Element.» Unabhängig vom Glauben und von aller menschlichen Würdigkeit und Unwürdigkeit tritt im Brot und Wein des Abendmahls die göttliche Realität vor unsere Seele. Spricht doch Christus nicht: «Wenn ihr glaubt oder würdig seid, so habt ihr meinen Leib und Blut», sondern: «Nehmet, esset, das ist mein Leib und Blut.» Auf dies geschriebene Evangelienwort versteift sich Luther im Grossen Katechismus, genau wie er sich im Herbst des gleichen Jahres auf dem Schloss zu Marburg darauf versteifen wird: «Nun steht hier Christus Wort ... da bleiben wir bei und wollen sie ansehen, die ihn meistern werden und anders machen, denn er's geredet hat.» Um das «Wie» des göttlichen Geheimnisses braucht

Luther sich nicht im geringsten zu kümmern; sind doch «alle Geister und Gelehrten auf einen Haufen nicht so klug als die göttliche Majestät im kleinsten Fingerlein». Man sieht, Luthers Realismus steht fertig in seinem Geist; keine Macht der Welt, vor allem keine Philosophie, wird ihn von seinem Standort bewegen können. Wir wiederholen noch einmal: die Realpraesenz war Luthers Ueberzeugung schon zur Zeit der «Babylonischen Gefangenschaft». Aber was für ganz andere Dinge standen ihm damals zuvorderst! Damals war er der Kämpfer gegen alle Ueberschätzung des Sakraments, während er jetzt gegen alle Unterschätzung nicht eifrig genug sich wehren kann.

Kraft und Nutzen dieses Sakraments entnimmt der Kleine Katechismus den Einsetzungsworten bei Matthäus und schliesst daraus, dass uns im Sakrament durch solche Worte Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit gegeben wird. «Denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit». Um dieses kleinen Zusatzes willen wäre der Kleine Katechismus allein schon ein klassischer Ausdruck von Luthers Religion. Fasst er auch nicht den ganzen Sinn Luthers, der gerade in den Katechismen Vergebung und Heiligkeit koordiniert, ja die Vergebung der Heiligung als Mittel untergeordnet hatte, so drückt er doch gerade in seiner Einseitigkeit etwas vom Tiefsten und Besten aus Luthers Erfahrung klassisch aus. Zugleich gibt er Zeugnis von dem mächtigen Gegenwartscharakter der Frömmigkeit Luthers: Leben und Seligkeit nicht erst künftiger Besitz, sondern gegenwärtiges Gut der Seele, die den gnädigen Gott gefunden hat. Aber auch die ganze Abendmahlslehre Luthers wird durch dies eine Wort wie mit einem Schlag wieder auf die Höhe des Geistigen und Sittlichen emporgehoben. Luther will zeigen, wie Christi Leib und Blut «mein ist als ein Schatz und Geschenk». Das klingt zunächst höchst mysteriös und lässt weit mehr als nur eine Deutung zu, je nach dem geistigen Milieu des Lesers. Luther selbst hat gelegentlich in Nachfolge altkirchlicher Tradition dem Genuss der Abendmahlsspeise auch eine physische Wirkung für die Nährung und Kräftigung des

Auferstehungsleibes zugeschrieben. Aber indem er in beiden Katechismen die Vergebung der Sünden als das zentrale Gut des Abendmahls hervorhebt, hält er die Gedanken der Christen fest auf der sittlichen Höhe seiner Religion. Um eine Speise der Seele handelt es sich ja, um die Erholung und Stärkung des Glaubens, «dass er in seinem Kampf mit Teufel und Welt nicht zurückfalle, sondern immer je stärker und stärker werde». Oder wie Luther an späterer Stelle sagt: «Die Vergebung der Sünde hat bei sich und bringt mit sich Gottes Gnade und Geist mit allen seinen Gaben, Schutz, Schirm und Gewalt wider Tod und Teufel und alles Unglück.» In diesem Sinn ist der Glaube an die Vergebung der Sünden für Luther die Summe des Evangeliums, nur dass er jetzt weit stärker als früher das Sakrament mit dem Wort verbindet. Wir vernehmen zuerst den Luther von 1520, wenn er die am Kreuz uns erworbene Vergebung der Sünden durch das Wort, durch Schrift und Evangelium, an die gegenwärtigen Christen herankommen lässt. Aber dann kommt der spätere Luther und lässt das ganze Evangelium und den dritten Glaubensartikel «durch das Wort in dies Sakrament gesteckt und uns vorgelegt werden», so dass der Schatz am Sakrament hängt und «nicht aus dem Sakrament gerissen werden» darf. Man möchte sagen: es sind nur Nüancen der Betonung, aber eben: der jüngere Luther betont neben dem Wort gelegentlich auch das Sakrament, während der ältere das Wort «in das Sakrament gesteckt» und unlöslich damit verbunden haben möchte. Durch diese andere Nüancierung bekommt das lutherische Christentum wieder die Art einer Sakramentsreligion.

Die dritte Frage nach der Person des Empfängers und den Bedingungen auf seiner Seite ist für Luther die einfachste: Glauben, nichts als Glauben wird verlangt. Kann doch Vergebung der Sünden nur im Glauben empfangen werden und fordert Christus selbst solchen Glauben mit den Worten «für euch gegeben und für euch vergossen». «Der Schatz ist wohl aufgetan und jedermann vor die Tür, ja auf den Tisch gelegt, es gehört aber dazu, dass du dich auch seiner annehmest und gewisslich dafür hältst,

wie dir die Worte geben». Bei dieser Ueberzeugung, dass das Abendmahl seinen Zweck nur bei gläubigen Empfängern erreicht, ist Luther immer geblieben; darin hielt er fest an seiner reformatorischen Entdeckung. Aber es will nicht recht dazu stimmen, sondern sieht wie ein grober Rückfall in überwundene katholische Ansichten aus, wenn der gleiche Luther zugleich auch ein Empfangen des Leibes und Blutes Christi mit dem Mund, ohne Glauben, freilich dann zum eignen Schaden, gelten lässt. In die Katechismen hat er diese lutherische Sonderlehre nicht aufgenommen, wenigstens nicht mit ausdrücklichen Worten. Sie war aber die einfache Konsequenz seiner objektiven These von der Realpraesenz, die durch die Verbindung des Worts mit dem Element zustande kommt.

Zum Schluss möchte Luther noch seine einfältigen Christen zum Gebrauch des Abendmahls heranlocken, ohne doch ein neues katholisches Kirchengesetz aufzurichten. Er tut es genau in der Weise, wie er sie zuvor zum Gebet ermuntert hat. Mit Gottes Befehl und Verheissung operiert er zuerst, dann sucht er durch Aufzeigung der Not, die Fleisch, Welt und Teufel über jeden Christen beständig bringen, den eignen Trieb, das Bedürfnis nach dem Abendmahl zu wecken. Diese Anordnung ist für Luther sehr bezeichnend. Sie verbindet noch einmal das Christentum der innern Freiheit mit dem Christentum der kirchlichen Ordnung, wie es die Volkserziehung verlangt. Das Ideal wäre durchaus die Weckung des innern Triebes und ein Gebrauch des Sakraments aus freiem Herzen heraus, aber darauf kann der Erzieher nicht warten; er muss kommandieren, wenn die Freiheit nicht den rechten Weg zu nehmen droht.

Es war die wichtigste Wendung in Luthers späterem Leben, als er, der Verkünder der Freiheit eines Christenmenschen, durch die harten Tatsachen vor das Versagen, ja vor den schändlichsten Missbrauch dieser Freiheit sich gestellt sah und so genötigt wurde, die Rolle des Propheten mit derjenigen des Volkserziehers zu vertauschen. Der Katechismus ist die geistesmächtigste Schrift des Volkserziehers Luther. Sie trägt die evangelische Sitt-

lichkeit unter dem groben und autoritativen Schema der zehn Gebote vor, lässt die Christenkinder den «Glauben» auswendig lernen, als wäre er niemals das freie Werk des heiligen Geistes, kommandiert in Gottes Namen das Gebet, die Kindertaufe, den Gebrauch des Abendmahls. Wohl bergen diese autoritativen Lehrstücke bei Luther Gedanken von unvergleichlicher Tiefe und Innerlichkeit; es lebt Luthers Bestes und Eigenstes darin, aber die Lehrform ist hart und hölzig, und der autoritative Ton ist nicht auf die Freiheit eines Christenmenschen gestimmt. Allein das Grosse an Luther ist nun wieder, dass er diesen Katechismus nicht bloss als Volkserzieher für die andern, für die grossen Massen, schrieb, er schrieb ihn für sich selbst. Ihm selbst war der Zwiespalt im Herzen, der ewige Widerstreit des alten und neuen Menschen, der beständige Krieg des Glaubens mit Fleisch, Welt und Teufel durchaus nichts Fremdes. Hatte er seine hochgehobenen Augenblicke, da ihm das Gute mit Lust und Freiheit aus der Seele strömte, so waren ihm doch die entgegengesetzten niederdrückenden Erfahrungen nur zu wohl bekannt. So verstand er das einfältige Christenvolk, weil er nicht auf einer souveränen Höhe der Glaubensstärke lebte, sondern selber zu kämpfen, zu arbeiten, an sich selbst zu tragen hatte wie der gemeinste Mann aus dem Volk. In der schlichten ehrlichen und demütigen Erkenntnis dieser Lage hat Luther selbst jeden Tag die Hauptstücke seines Katechismus gelesen und gebetet von Wort zu Wort «und muss noch täglich dazu lesen und studieren und kann dennoch nicht bestehen, wie ich gerne wollte und muss ein Kind und Schüler des Katechismus bleiben und bleib's auch gerne». Das hebt aber den Katechismus Luthers über alle andern Katechismen, dieser Grundton persönlicher Erfahrung, diese seltene Kindlichkeit des Verfassers selbst. Selber schrieb er sich immer wieder seine zehn Gebote ins Gewissen, selber betete er kindlich und herzhaft aus allen seinen Nöten, selber tröstete er sich seiner Taufe und tröstete immer wieder sein wild umhergetriebenes Herz am Abendmahl. Luther hat das Beste und Eigenste in den Katechismus legen können, weil er nicht in sublimen

Höhen als Philosoph oder dichterischer Betrachter schwebte, sondern so ganz fest zum Christenvolk gehörte, überhaupt ein Erfahrungschrist war, weit mehr als ein Theologe. Ist somit das Niveau der Katechismen ein niedereres als etwa das der «Freiheit eines Christenmenschen», so ist es doch beidemal ganz Luther selber, der Praktiker, der zu uns redet, ja die Katechismen dürften uns den wirklichen Luther im Alltagskleid getreuer offenbaren als die Schrift von der Freiheit mit dem Hochflug seiner Reformatorenseele. Er hat ja auch dem Volk gegenüber sein Bestes, Innerstes nicht verleugnen können, seine Kindlichkeit und Wahrhaftigkeit.

IX. Die Bekenntnisse.

1. Das Bekenntnis Luthers von 1528.

Die Nötigung, den reformatorischen Glauben in einem Bekenntnis zusammenzufassen, erwuchs den Reformatoren aus ihren fortgesetzten Kämpfen mit Gegnern auf allen Seiten. Allein der erste und grösste Kampf, der Kampf mit Rom, veranlasste Luther jahrelang zu keiner bekenntnismässigen Zusammenfassung seines Glaubens, wie oft auch der Vorwurf des Abfalls von der Wahrheit gegen ihn erhoben wurde. War sich doch Luther bewusst, die höchste Autorität der katholischen Kirche, Gottes Wort, auf seiner Seite zu haben und keinen neuen Glauben zu vertreten; er bekannte sich zu Gottes Wort, das war genug. Daran änderte auch die erste Organisation der sächsischen Landeskirche nichts; man wollte auch in Sachsen keinen besondern lutherischen Glauben bekennen, sondern lebte im alten Christenglauben. Als Melanchthon im Jahre 1527 für die Arbeit der kirchlichen Visitatoren eine Anzahl Artikel aufstellte, auf die sie bei der Prüfung der Pfarrer halten sollten, schuf er damit nichts weniger als ein Glaubensbekenntnis; er stellte bloss die Grundbegriffe seiner Loci in loser Reihenfolge

in den Dienst dieser kirchlichen Arbeit.[1]) Inzwischen aber war der Streit im eignen Lager ausgebrochen, Luther und seine Freunde stritten leidenschaftlich mit den Strassburgern und Schweizern um den wahren Sinn des Abendmahls; die Täufer verwarfen die Kindertaufe; da und dort wurden Stimmen einer radikalen Kritik vernehmlich, die vor der Trinität und den Jenseitsgedanken nicht Halt machte, und das Schlimmste, die evangelischen Parteien trauten sich gegenseitig die tollsten, grundstürzenden Ketzereien zu, zumal Luthers Misstrauen kannte keine Grenzen. In solcher Lage trieb es ihn mitten in der grössten Hitze des Kampfes um das Sakrament, seinen Christenglauben unmissverständlich zu bekennen, damit im Fall seines nahen Todes niemand zweifeln könne, was er wirklich geglaubt, was er verworfen habe. Es wütete die Pest in Wittemberg im Herbst 1527. Luther selbst war von schwerer Krankheit heimgesucht, Bilder des Todes umdrängten seine Seele. In solcher Gemütsverfassung, zugleich mit dem Plan einer neuen letzten Streitschrift wider die Schweizer beschäftigt, ging er ans Werk, seinen Glauben Stück für Stück zu bekennen vor aller Welt im Angesicht von Tod und Ewigkeit. Das Bekenntnis bildete den dritten Teil der im Frühjahr 1528 erscheinenden Schrift «Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis»[2]), wurde aber bald darauf von Freund Link in Nürnberg auch als Einzelschrift gedruckt mit einer kleinen Erweiterung Luthers an einer Stelle. Dies Bekenntnis ist die Grundlage der ganzen lutherischen Bekenntnisbildung; alle folgenden Bekenntnisse, auch die Augustana und die Schmalkaldischen Artikel sind nur seine Modifikationen. War es auch momentan durch den Gegensatz gegen die Sakramentierer veranlasst, so drückt es doch den Gegensatz gegen Rom eben so scharf aus. Aber der Stoff wuchs Luther beim Schreiben, ein Punkt nach dem andern verlangte noch Eintritt, und doch

[1]) Articuli de quibus egerunt per visitatores in regione Saxoniae (C. R. 26, 9—28); sie sind die Grundlage der Kollektivarbeit „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen" 1528, zu der Luther die Vorrede schrieb. (W. 26, 195—240; Erl. 23, 1—70.)

[2]) W. 26, 261—509; Erl. 30, 151—373; Cl. 3, 352—516; Be. 3, 31—42.

konnte Luther nicht alles unterbringen, er gestand nachher, es wäre noch vielerlei hinzuzufügen gewesen.[3]) Die spätern Bearbeitungen haben das Vermisste zum Teil ergänzt; die Hauptsache aber war sich Luther bewusst, in diesem Bekenntnis gesagt zu haben.

Luther wollte auch jetzt keinen neuen Glauben, sondern den alten Christenglauben bekennen, den Glauben, den «alle rechten Christen glauben und den die heilige Schrift lehrt». Darum legte er das älteste Bekenntnis, das Apostolikum, zugrunde mit den drei Hauptartikeln vom Vater, Sohn und Geist. Das Bekenntnis Luthers soll kein neues Bekenntnis, sondern die rechte biblische Interpretation des alten Bekenntnisses sein, zugleich auch seine rechte katholische Interpretation, für die Luther sich auf die alte Kirche beruft, deren Ketzer auch er verurteilt wissen möchte. Denn wie es nur eine Kirche gibt, so auch nur einen wahren Christenglauben zu allen Zeiten.

Es ist nun äusserst lehrreich, Luthers Erklärung des Apostolikums in diesem «Bekenntnis» mit der Auslegung des «Glaubens» im Katechismus zu vergleichen. Verwandtschaft in entscheidenden Punkten besteht, aber die Gegensätze sind beinahe grösser. Aus dem Bekenntnis redet wirklich der Theologe Luther, aus dem Katechismus der Volkserzieher und der praktische Christ. Man sieht hier Luther einmal in seine Werkstatt hinein und sieht zugleich, wie viel er beständig zu lernen vermochte. Der Katechismus bedeutet in einer Reihe von Punkten einen Fortschritt über das Bekenntnis hinaus.

Der erste «hohe Artikel von der göttlichen Majestät» wird von Luther als Bekenntnis zur Trinität gedeutet mit der orthodoxen Formulierung: drei unterschiedliche Personen, ein rechter einiger natürlicher wahrhaftiger Gott, und mit der Verwerfung der Arianer, Macedonianer, Sabellianer im Einklang mit der römischen Kirche und allen Kirchen der Welt. Kein Wort hat Luther für das Praktische dieses Artikels, für den Schöpferglauben. Er will einfach im Gegensatz zu allerlei ketzerischen Neigungen der Schweizer, von denen man vage Gerüchte

[3]) Luther an Link 14. Juli und 16. Aug. 1528 (End. 6, 302 u. 358.)

erzählte, seine solide Orthodoxie im christlichen Gottesglauben bekennen.

Auch das Bekenntnis zum zweiten Artikel setzt hoch theologisch ein mit der korrekten orthodoxen Zweinaturenlehre: der Sohn Gottes wahrhaftig Mensch geworden, der Mensch Jesus wahrhaftig Gott, «eine ewige unzertrennliche Person aus Gott und Mensch worden», mit scharfer Abweisung der Patripassianer, der Apollinaristen, der Nestorianer, natürlich wieder darum, weil die Zwinglische Lehre Göttliches und Menschliches in Christus falsch zu trennen schien. Dann aber skizziert Luther an Hand der Heilstatsachen des Apostolikums das Erlösungswerk Christi, indem er die Worte im Bekenntnis kurz erweitert («damit er uns von der Sünde, Tod und ewigem Zorne Gottes durch sein unschuldig Blut erlöset») und nachträglich mit einer ganz kurzen Sündenlehre unterbaut. An den Kampf mit Zwingli erinnert diesmal das begeisterte Bekenntnis zur Königsherrschaft des erhöhten Christus, die, recht verstanden, für Luther die Allgegenwart Christi und damit auch die leibliche Gegenwart in Brot und Wein des Abendmahls in sich schloss, und ferner die scharfe Formulierung der Erbsünde als Sünde und Schuld, von Adam durch Geburt allen Menschen überkommen, während wieder anderes, z. B. die Betonung des Mittlertums und einigen Priestertums des erhöhten Christus, sich mehr gegen römische Irrlehren richtet. Das Ganze stellt Luthers Hauptartikel dar, in schwerer theologischer Sprache das Bekentnis zu Jesus Christus, dem einzigen Erlöser, an dem Luthers ganze Seele hängt. In seinen Katechismen vermochte er das alles viel einfacher, menschlicher zu sagen; wer ihn aber kennt, vernimmt auch durch die Hüllen der theologischen Begriffe den Herzschlag Luthers, ja die Leidenschaft seines Glaubens.

An dies Bekenntnis zum Sohne Gottes und zu seinem Erlösungswerk reiht Luther drei polemische Folgerungen; er verwirft und verdammt die Lehre vom freien Willen, die Abschwächung der Erbsündenlehre und alle Orden, Regeln, Klöster, Stifte. Luther führt diesen Kampf auf Grund seines Hauptartikels von

Christus, unserm einzigen Erlöser, mit dem keine menschlichen Faktoren konkurrieren dürfen. Die Lehre vom freien Willen «strebt stracks wider solche Hilfe und Gnade unseres Heilands Jesu Christi»; das ganze Ordensstreben mit dem Motiv, durch mönchische Heiligkeit selig zu werden, ist «eine öffentliche greuliche Lästerung und Verleugnung der einigen Hülfe und Gnade unseres einigen Heilands und Mittlers Jesu Christi». Das ist genau die Position, von der aus Luther zehn Jahre später in den Schmalkaldischen Artikeln die römischen Irrtümer verwerfen wird. Der Kampf gegen «beide, neue und alte Pelagianer» im Punkt der Erbsünde soll natürlich speziell Zwingli treffen, dessen These: «die Erbsünde nicht Sünde, sondern ein Gebrechen oder Fehl», von Luther direkt bekämpft und mit Bibelstellen (Röm. 6, 23, 1. Kor. 15, 56 und Ps. 51, 7) widerlegt wird. Der Kampf gegen das Mönchswesen dagegen veranlasst Luther zu einem wertvollen positiven Zusatz. Er möchte die Klöster und Stifte doch nicht einfach verwerfen, sondern am liebsten in den Dienst der richtigen Volksbildung gestellt wissen; als Bildungsanstalten für Pfarrer, tüchtige Gelehrte fürs weltliche Regiment und feine, züchtige, gelehrte Weiber möchte er sie gern erhalten wissen, so gefährlich und teuflisch sie sind, wenn man die Seligkeit damit sucht. Und nun preist er mit hohen Worten die drei heiligen Orden und rechte Stifte, die nicht Menschen einsetzten, sondern Gott: Pfarramt, Ehestand und weltliche Obrigkeit, und stellt schliesslich noch über diese drei Stifte und Orden den «gemeinen Orden der christlichen Liebe», darin man insgemein einem jeglichen Dürftigen mit allerlei Wohltat dient als speisen die Hungrigen, tränken die Durstigen, vergeben den Feinden, bitten für alle Menschen auf Erden, leiden allerlei Böses auf Erden usw. «Siehe, das heissen alles eitel gute, heilige Werke», wie Luther eben zuvor auch nicht bloss das Predigen, Sakrament-Reichen der Pfarrer, sondern auch das Amt des Kastenvorstehers und Küsters, alle rechte Kinderzucht und Hausregiment der Eltern, Gehorsam der Kinder und des Gesindes gegen Eltern und Herren, ja auch alle Arbeit der Fürsten, Richter, Amt-

leute, Kanzler, Schreiber, Knechte und Mägde usw. «alles eitel Heiligtum und heilig Leben vor Gott» genannt hatte mit der einfachen Begründung: Gott hat das alles in seinem Wort geboten . . . «Was von Gottes Wort gefasset ist, das muss heilig Ding sein, denn Gottes Wort ist heilig und heiligt alles, das an ihm und in ihm ist». Da hören wir wieder einmal den Luther des Sermons von guten Werken. Er will mit seinem Kampf gegen die Möncherei nicht Heiligkeit aus der Welt entfernen, er will rechte Heiligkeit lehren und seine Christen zu den grossen, sittlichen Aufgaben führen, die Gott ihnen in der Welt gestellt hat. Aber scharf gilt es, die Heiligkeitsfrage und die Seligkeitsfrage auseinanderzuhalten. «Es ist gar viel ein anderes, heilig und selig sein. Selig werden wir allein durch Christum, heilig aber durch beides, durch solchen Glauben und auch durch solche göttliche Stifte und Orden.» Um den Unterschied noch klarer zu machen, erklärt Luther, Heiligkeit — er meint freilich äusserliche Heiligkeit, «viel heiliges Dings» — könnten auch Gottlose haben, aber ohne Seligkeit; Seligkeit dagegen führe von selbst auch zur Heiligkeit. «Denn Gott will solche Werke von uns haben zu seinem Lob und Ehre, und alle die, so in dem Glauben Christi selig sind, die tun solche Werke und halten solche Orden». Jedenfalls lag Luther alles ferner als eine Geringschätzung solcher gottgewollter Heiligkeit. Es ist ein gutes Zeichen, dass sein Kampf gegen eine falsche, mit dem Glauben an den Erlöser konkurrierende Heiligkeit ihn zu diesem Lobpreis rechter, christlicher Heiligkeit führte.

Folgt drittens das Bekenntnis zum heiligen Geist, wieder mit höchst korrekter Orthodoxie formuliert (vom Vater und Sohn, mit denen er ein wahrhaftiger Gott ist, in einem göttlichen Wesen und Natur eine unterschiedliche Person), aber in ein warmes Bekenntnis zu seiner göttlichen Gabe auslaufend: «durch denselbigen als eine lebendige, ewige göttliche Gabe und Geschenk werden alle Gläubigen mit dem Glauben und andern geistlichen Gaben geziert, vom Tode auferweckt, von Sünden befreit und fröhlich und getrost, frei und sicher im Ge-

wissen gemacht. Denn das ist unser Trotz[4]), so wir solches Geistzeugnis in unserm Herzen fühlen, dass Gott will unser Vater sein, Sünde vergeben und ewiges Leben geschenkt haben». Seltsam sind hier von Luther das altkirchliche Dogma vom Geist und das lebenswarme Zeugnis des Neuen Testamentes vom Geist addiert worden, trockenste, steifste Theologie mit begeistertem Zeugnis des religiösen Erlebens, ohne dass Luther die Verschiedenheit dieser Elemente empfunden zu haben scheint.

Daran schliesst Luther einen doppelten Anhang, einen Zusatz zum Trinitätsdogma und einen Zusatz speziell zum «heiligen Geist». Der religiöse Wert des Trinitätsglaubens besteht für Luther darin, dass der eine Gott «sich uns allen selbst ganz und gar gegeben hat mit allem, was er ist und hat. Der Vater gibt sich uns mit Himmel und Erden samt allen Kreaturen, dass sie dienen und nütze sein müssen. Aber solche Gabe ist durch Adams Fall verfinstert und unnütze worden. Darum hat darnach der Sohn sich selbst auch uns gegeben, alle seine Werke, Leiden, Weisheit und Gerechtigkeit geschenkt und uns den Vater versühnt, damit wir wieder lebendig und gerecht (würden), auch den Vater mit seinen Gaben erkennen und haben möchten. Weil aber solche Gnade niemand nütze wäre, wo sie so heimlich verborgen bliebe und zu uns nicht kommen könnte, so kommt der heilige Geist und gibt sich auch uns ganz und gar; der lehrt uns solche Wohltat Christi, uns erzeigt, erkennen, hilft sie empfangen und behalten, nützlich brauchen und austeilen, mehren und fördern.» Da haben wir die erste Redaktion der berühmten trinitarischen Zusammenfassung des «Credo» in Luthers Grossem Katechismus[5]). Mit einem Mal ist das tote altkirchliche Dogma Leben und Kraft geworden; nicht ein innergöttliches Geheimnis lehrt es uns, sondern die wunderbare, unerschöpfliche Selbstmitteilung des einen Gottes an die Menschen will es uns zum Bewusstsein bringen: der Vater und Schöpfergott, der sein durch die Sünde verdorbenes Werk durch Christus den Erlöser wieder ins Reine bringt und durch

[4]) Druckfehler für „Trost"?

[5]) vgl. oben Seite 248.

den Geist die Christen in den Vollbesitz der Wohltat Christi einführt. Es ist zugleich das genialste Verständnis der paulinischen Grundgedanken des alten Bekenntnisses. Aber welcher Kontrast zwischen der Trinitätstheologie, die Luther daneben mitschleppt, und diesem Glauben an die dreifache Offenbarung der göttlichen Liebe!

Nicht weniger lutherisch legt sich der zweite Zusatz den heiligen Geist und sein Wirken an den Menschen zurecht. Auf zwei Weisen wirkt der heilige Geist an den Christen, innerlich durch den Glauben und andere geistliche Gaben, äusserlich durchs Evangelium, Taufe und Sakrament des Altars. Ueber das erste geht Luther diesmal kurz hinweg, obschon es zu seinen Hauptgedanken gehörte, den Geist im Glauben am Werk zu sehen. Bei den äusserlichen Hilfsmitteln des Geistes dagegen verweilt er, weil ihm die Schwärmer ihren Wert zu verkennen schienen. Um göttliche Ordnungen, von Gott selbst eingesetzt, handelt es sich für Luther bei der Predigt des Evangeliums, Taufe und Abendmahl. Solche göttlichen Ordnungen werden durch keinen Missbrauch der Menschen, selbst nicht durch deren Unglauben, entwertet. Mögen viele das Evangelium ohne Glauben hören, etliche die Taufe ohne Glauben geben oder empfangen, Pfarrer das Abendmahl austeilen und Laien es empfangen, ohne zu glauben, — wir sollen daran festhalten, dass es hier nicht auf Glauben oder Unglauben, sondern auf Gottes Werk und Ordnung ankommt. Es ist der Kampf gegen den Spiritualismus, der Luther zu solcher Objektivierung der äussern Hilfsmittel hinreisst, als hätte er nie zuvor seine gewaltige Botschaft vom Wort und Glauben und von der Wertlosigkeit der Sakramente ohne den Glauben in die Welt ausgehen lassen. Damals hiess es: «glaubst du, so hast du; glaubst du nicht, so hast du nicht». Und jetzt wirkt Gott, wirkt der Geist Gottes selbst bei völligem Fehlen der persönlichen Aufnahme im Glauben. Speziell vom Abendmahl bekennt Luther, «dass daselbst wahrhaftig der Leib und Blut Christi im Brot und Wein werde mündlich gegessen und getrunken, obgleich die Priester, die es reichen, oder die,

so es empfangen, nicht glaubten oder sonst missbrauchten». Es scheint fast, Luther hat vergessen, dass er ja vom Geist und seinem Glauben schaffenden Werk ausgegangen war; denn jetzt handelt er von einer äussern Heilsordnung, die scheinbar keinen Glauben wirkt und bei der demnach wohl auch nicht viel Geist gespendet werden kann. Die Polemik gegen die Schwarmgeister und ihre Entleerung der äussern Gottesordnungen hat Luther von seinem eigenen Leitgedanken abgebracht.

Luther kehrt zu seinem alten Bekenntnis zurück, er hat noch von der Kirche, der Vergebung der Sünden, den letzten Dingen zu reden. Wichtige Vorarbeiten für den Grossen Katechismus begegnen uns hier. Er möchte gern das Wort «Kirche» in ein besseres Deutsch übersetzen: «die Gemeine und Zahl oder Versammlung aller Christen in aller Welt» — das einfachste Wort «die Christenheit» kommt ihm wie zufällig erst nachher in die Feder. «Braut Christi, Christi geistlicher Leib, dessen einiges Haupt Christus ist», fügt er hinzu, mit scharfer Abweisung anderer irdischer Häupter und mit Hervorhebung des dienenden Berufs der Bischöfe oder Pfarrer. Dann hebt er die unsichtbare Universalität dieser Kirche hervor, polemisch gegen Rom gerichtet: sie ist «nicht allein unter der römischen Kirche oder Papst, sondern in aller Welt», . . . unter Papst, Türken, Persern, Tartaren, allenthalben leiblich zerstreut, aber geistlich versammelt in einem Evangelium und Glauben unter einem Haupt, Jesus Christus. Und dann folgt ein furchtbarer Ausfall auf das Papsttum als das rechte Antichristregiment, in der Bibel geweissagt Matth. 24, 24, 2. Thess. 2, 4, nicht zwar als einziger antichristlicher Greuel — auch der Türke und alle Ketzerei gehört dazu —, aber «dem Papsttum nicht gleich». Im Unterschied von Luthers Auslegung der heiligen Kirche im Grossen Katechismus hat diesmal die Polemik gegen Rom Luthers Feder so einseitig geführt, dass die positive Ausführung des Kirchengedankens darüber zu kurz kam.

«In dieser Christenheit und wo sie ist, da ist Vergebung der Sünden, das ist: ein Königreich der Gnaden und des rechten Ablass. Denn daselbst ist das Evan-

gelium, die Taufe, das Sakrament des Altars, darin Vergebung der Sünden angeboten, geholt und empfangen wird, und ist auch Christus und sein Geist und Gott daselbst, und ausser solcher Christenheit ist kein Heil noch Vergebung der Sünden, sondern ewiger Tod und Verdammnis; obgleich grosser Schein der Heiligkeit da ist und viel gute Werke, so ist doch alles verloren. Solche Vergebung der Sünden aber ist nicht auf einmal wie in der Taufe zu gewärtigen, wie die Novatianer lehren, sondern so oft und vielmal man derselbigen bedarf bis in den Tod.» Das ist deutlich die erste Redaktion des Artikels im Grossen Katechismus; aber wie viel fehlt noch, wie überlegen erscheint die spätere Formulierung!

Für die Sonderausgabe dieses Bekenntnisses durch Link fügte Luther an dieser Stelle einen kleinen Zusatz von der heimlichen Beichte hinzu, passend gerade hier, weil in der Beichte Gottes Wort und Absolution zur Vergebung der Sünden einem jeden besonders zugesprochen wird. Er hatte vorher ausdrücklich die drei Mittel des Geistes genannt: Evangelium, Taufe und Sakrament des Altars; später rechnete er gern das Amt der Schlüssel als das vierte Mittel, und in diesem nachträglichen Zusatz macht er den Anfang dazu. Luther preist den hohen Wert der Beichte, vorausgesetzt, dass sie allem gesetzlichen Zwang enthoben und in die Freiheit und das Bedürfnis des Einzelnen gestellt ist, und dass dabei von aller peinlichen Aufzählung aller Sünden abgesehen wird. Man weiss, wie hoch Luther für sich selbst solche Absolution aus einem frommen Freundesmund zu schätzen wusste. Diese erfahrene Wohltat möchte er allen bedürftigen Christen erhalten wissen.

Im ursprünglichen Text folgte auf den Artikel von der Vergebung der Sünden eine Reihe von kurzen polemischen Folgerungen betreffend den Ablass, das Fegfeuer, die Anrufung der Heiligen, die letzte Oelung, die übrigen falschen Sakramente (Ehe, Priesterweihe, Busse), die Messe, nochmals Stifte und Klöster, allerlei kirchliche Zeremonien. Der Zusammenhang dieser Stücke ist ein loser, falls nicht Luther bei den meisten dieser kirchlichen Handlungen an Mittel denkt, durch

die der Katholik sich die Vergebung der Sünden erst erobern will; es wäre aber auch möglich, dass Luther Zwinglis Vorwurf, er sei im Fegfeuerglauben, in der Duldung der Anrufung der Heiligen rückständig und nicht biblisch genug, mit ein paar kurzen Worten entkräften wollte. «Ein Königreich der Gnaden und des rechten Ablasses» hatte Luther soeben die Vergebung der Sünden genannt im Blick auf den Ablass der päpstlichen Kirche, den er eine lästerliche Betrügerei schilt, wie er auch die Genugtuung, auf die der Ablass sich bezieht, als eine böse Rivalin der Genugtuung Christi empfindet. Das Fegfeuer erklärt er für nicht schriftgemäss, zwar an sich nicht unmöglich, aber von Gott nicht geoffenbart und darum nicht nötig zu glauben. Beten mag einer für seine verstorbenen Angehörigen, wie Luther schon in den Thesen gelehrt hatte, aber die Vigilien und Seelenmessen usw. erklärt er für unnütz und des Teufels Jahrmarkt. Auch die Anrufung der Heiligen kann er nicht in der Schrift belegt finden; «ist darum ungewiss und nicht zu glauben» und allein Christus als unser Mittler anzurufen. Die letzte Oelung möchte Luther frei lassen, nicht als Sakrament, sondern als fromme Uebung nach Mark. 6 und Jak. 5. Beachtenswert bleibt der milde Ton in der Behandlung dieser katholischen Dinge. Man spürt, wie pietätsvoll Luther im Grunde an den alten frommen Gedanken und Gebräuchen hängt. Er verdammt weder den Fegfeuerglauben noch die Anrufung der Heiligen geradezu. An ein Fegfeuer in einem gewissen Sinn glaubt er selbst; die Anrufung der Heiligen «haben andere angegriffen ehe denn ich». Man spürt hier deutlich das Konservative an Luther; der Radikalismus Zwinglis mit seiner neuen Gesetzlichkeit entspricht nicht seinem Sinn. Selbstverständlich bleibt er bei der Hochschätzung der Ehe, des Priesteramts und der Busse, nur dass man sie nicht zu Sakramenten stempeln sollte. «Die Busse ist nichts anderes denn Uebung und Kraft der Taufe», wiederholt der Verfasser der Schrift Von der babylonischen Gefangenschaft.

Ueberhaupt sah es Luther als seine Aufgabe an, zwischen dem Widergöttlichen, das unbedingt weichen

muss, und dem Freien, mehr oder weniger Gleichgiltigen einen scharfen Strich zu ziehen. Das zeigt er hier am Schluss an einem Beispiel. Für einen ganz besondern Greuel hält er die Messe, die für ein Opfer oder gut Werk gepredigt oder verkauft wird, wozu ja jetzt alle Stifter und Klöster dienen, die, so Gott will, bald fallen werden. Zur Begründung argumentiert er plötzlich mit sich selbst. Obschon er ein grosser, schwerer, schändlicher Sünder gewesen sei und seine Jugend auch verdammlich zugebracht und verloren habe, seien doch das seine grössten Sünden, dass er so ein heiliger Mönch gewesen sei und mit so viel Messen über 15 Jahre lang seinen lieben Herrn so greulich erzürnt, gemartert und geplagt habe. Darum ist sein Rat: Fort aus den Klöstern und Stiften samt den Gelübden und hinein in die rechten christlichen Orden, dass man solchen Greueln der Messe und lästerlichen Mönchsheiligkeit, dadurch man sich vornimmt selig zu werden, entlaufe! Freiheit dagegen proklamiert er im gleichen Atemzug für Bilder, Glocken, Messgewand, Kirchenschmuck, Altar, Lichter usw., zumal Bilder aus der Schrift und guten Historien «fast nützlich» sind, «denn ich's mit den Bilderstürmern nicht halte». Das stimmt mit Luthers Brief an den Pfarrer von Kiel, Wilhelm Pravest, aus gleicher Zeit (14. März 1528): «Keinen hasse ich mehr als die, welche freie und unschuldige Zeremonien bekämpfen und aus der Freiheit eine Notwendigkeit machen.»[6]) Luther wollte nicht umsonst für die Freiheit eines Christenmenschen gekämpft haben.

Zuletzt bringt er nach dem alten Bekenntnis den Artikel von der Auferstehung der Toten, gedeutet im Sinn des Endgerichts über Gute und Böse und mit Verwerfung der Lehre, dass die Teufel auch endlich zur Seligkeit kommen werden. Hans Denk z. B. war für diese Hoffnung eingetreten und fand in Täuferkreisen Anhang. Zwingli dagegen hatte sie kaum weniger energisch als Luther abgelehnt.

An dem ganzen Bekenntnis Luthers fällt ein Doppeltes auf. Einmal seine durchgehende Zweiseitigkeit gegen Rom und gegen den evangelischen Radikalismus.

[6]) End. 6, 226.

Es wäre sehr schwer, zu entscheiden, welcher Gegensatz bei der ersten Formulierung in Luthers Geist zu vorderst stand. Die ganze Struktur seines Denkens muss zunächst als antirömisch gedacht werden; in diesem Bekenntnis aber steht der Gegensatz gegen die Schwärmer der Reihenfolge nach voran und bildet dann wieder den Schluss. Vermutlich handelt es sich, auch wenn uns die Vorstufen fehlen, nicht ganz um ein Werk aus einem Guss. Es fällt z. B. auf, dass an zwei ganz verschiedenen Stellen gegen die Klöster und Stifte gekämpft wird. Aus dieser Doppelseitigkeit erklärt sich ohne weiteres, dass dasselbe Bekenntnis ohne Mühe doppelte Dienste leisten konnte. Man konnte es mit Leichtigkeit zur Abgrenzung gegen Rom wie gegen die Schweizer und Oberländer verwerten, wie denn auch geschehen ist.

Sodann der ausgesprochen theologische Charakter dieses Schriftstücks. Jeder Vergleich mit den beiden Katechismen stellt ihn in helleres Licht. Dort fehlt die ganze altkirchliche Trinitätslehre, hier vermisst man die herrliche persönliche und praktische Ausdeutung des ersten und zweiten Artikels. Für Luther bestand natürlich kein Gegensatz zwischen seiner Theologie und seiner Frömmigkeit. Die schwere altkirchliche Theologie bot ihm den notwendigen Hintergrund für die grossen einfachen und hellen Gedanken seines Glaubens. Aber es besteht dennoch der ganz gewaltige Unterschied, dass diese altkirchliche Theologie von Luther wirklich unverdaut übernommen wurde, während in seinen Glaubensgedanken alles und jedes sein persönlichstes Eigentum ist. Man beobachte noch einmal, wie fremd sich beide Bestandteile gegenüberstehen in der Auslegung des Artikels vom heiligen Geist! Es war kein Glück für Luthers Werk, dass er in diesem seinem ersten «Bekenntnis» seinen machtvollen persönlichen Glauben hinter den steifen Dogmen der Tradition mehr verbarg, als durch sie auszudrücken vermochte. Dieses Plus der Theologie über den Heilsglauben hinaus belastete den Protestantismus mit fremden katholischen Elementen, die bis heute niemals evangelisch geworden sind. Kein deutlicheres Beispiel dafür gibt es als die Bedeutung der Trinität für

Luthers Frömmigkeit. So, wie er sie im Katechismus und hier am Schluss des Artikels vom Geist religiös interpretierte als die dreifache Selbsterschliessung der göttlichen Liebe in der Schöpfung, der Erlösung durch Christus und der Heiligung des Geistes in unsrer Seele, bezeichnet sie wohl das tiefste Mysterium des christlichen Glaubens und zugleich seine ganz besondere geschichtliche Eigenart. Das Trinitätsdogma dagegen, das vom Verhältnis der drei Personen zum gemeinsamen göttlichen Wesen handelt, ist eine antike Reliquie, die als solche allem erlebten Glauben fremd bleiben muss. Derart nötigt gerade Luthers Bekenntnis durch seine Vermischung von Theologie und Glauben eindrucksvoll dazu, sich zu fragen, was hier wahrhaft lebendig, was ein für allemal vergangen ist.

2. Das Bekenntnis der 17 Artikel (Schwabacher Artikel). 1529.

Im Mai 1530, kurz nach Eröffnung des Augsburger Reichstages erschien ein «Bekenntnis Martin Luthers, auf den jetzigen angestellten Reichstag zu Augsburg einzulegen, in 17 Artikeln verfasst», im Druck[7]), von kurfürstlich brandenburgischen Theologen alsbald heftig angegriffen und widerlegt, von Luther in der kurzen Schrift «Auf das Schreien etlicher Papisten über die 17 Artikel, Antwort Martini Luthers» als gar nicht von ihm für den Druck bestimmt, auch nicht allein von ihm verfasst bezeichnet[8]). Wie die neueste Forschung nachgewiesen hat[9]), ist das Bekenntnis dieser 17 Artikel das Produkt der Bündnisverhandlungen der sächsischen, nürnbergischen und markgräflich brandenburgischen Theologen und Räte vom Sommer 1529; es muss vor der Fürstenzusammenkunft in Schleiz am 15. September fertiggestellt gewesen sein. Zweck des Bekenntnisses war eine scharfe Abgrenzung nach links gegen die Sakramen-

[7]) W. 30,III 178—182. Auf Grund der erhaltenen Handschriften geben den Text der 17 Artikel W. 30,III 86—91; Erl. 24², 334—344; C. R. 26, 151—160.

[8]) W. 30,III 194—197; Erl. 24², 334—344.

[9]) v. Schubert, Die Entstehung des sächs.-fränk. Bekenntnisses in Ztschr. f. KG. 29, 3, S. 342 ff.

tierer, wie denn Luther selbst bezeugt: «die Artikel sind nicht um der Papisten willen gestellt; die wissen wohl darum, um welcher willen sie gestellt sind».[10]) Dass sie in ihrer jetzigen Form Ergebnis einer Kollektivberatung sind, bezeugt ebenfalls Luther: «Wahr ist's, dass ich solche Artikel habe stellen helfen, denn sie sind nicht von mir allein gestellt.»[11]) Den Namen «Schwabacherartikel» gab ihnen die Tradition mit Unrecht, als wären sie auf dem Konvent von Schwabach (16.—19. Oktober 1529) nach der Marburgertagung aufgesetzt worden. Heute wissen wir, dass sie der Marburgertagung vorausgehen und die Grundlage der 15 Marburgerartikel bilden.

Die 17 Artikel sind aber kein neues Bekenntnis, sondern lediglich eine Bearbeitung von Luthers Bekenntnis in der Schrift «Vom Abendmahl, Bekenntnis» von 1528. Von den 17 Artikeln ruhen mindestens 1—4, 7—13, 16 und 17 auf dem Wortlaut von Luthers Text. Auch die Anordnung in Luthers Bekenntnis bildet die Vorlage für die Reihenfolge der 17 Artikel.

Die Veränderungen der neuen Redaktion erklären sich zum grössten Teil durch den besondern Zweck, die scharfe Abgrenzung nach links gegen die Zwinglianer. War Luthers Bekenntnis gleichzeitig am Gegensatz gegen Rom und gegen die Sakramentierer orientiert, so nötigte jetzt der einseitige Gegensatz gegen die zweite Richtung zu einer starken Verkürzung. Die meisten polemischen Zusätze zum Apostolikum, alle die Sätze gegen Klöster und Stifte, Papsttum (im Kirchenartikel), Ablass, Fegfeuer, Anrufung der Heiligen, letzte Oelung fallen von selbst weg, während sämtliche Artikel, die ihre Spitzen gegen wirkliche oder vermeintliche Lehrmeinungen der Radikalen richteten, beibehalten werden, also Trinität, Zweinaturenlehre, Erbsünde (mit Luthers Worten «eine wahrhaftige Sünde, nicht allein ein Fehl oder Gebrechen»), mündliches Wort, Taufe und Eucharistie, Beichte, jüngstes Gericht. Allerdings ganz konsequent konnte die Ausscheidung der antirömischen Artikel und die Beschränkung auf die antischwärmerischen nicht

[10]) W. 30,III 194.

[11]) Ebenda.

durchgeführt werden; das Bekenntnis wäre auch gar zu mager geworden. Von den letzten drei Artikeln: Priesterehe und Speisen, Messe, Zeremonien der Kirche, musste Luther selbst zugeben, «sie möchten dafür angesehen werden, als wider die Papisten gestellt».[12]) Der Artikel gegen die Messe als den ganz besondern Greuel stammt im ersten Teil wörtlich aus Luthers Bekenntnis und ist nur noch durch die Forderung des Sakraments unter beiden Gestalten ergänzt. Der Artikel über die Zeremonien erscheint sogar in antirömisch verschärfter Fassung («dass man die Zeremonien der Kirchen, welche wider Gottes Wort streben, auch abtue») und lässt erst an zweiter Stelle die Forderung der Freiheit in gleichgiltigen Dingen folgen. Neu gegenüber Luthers Vorlage ist die Verdammung des Verbots der Priesterehe und der Speisen «samt allerlei Klosterleben und Gelübden» — letzteres übrigens wieder im Anschluss an Luthers Text. Es ist immerhin bedeutsam, dass dies antizwinglische Bekenntnis so kräftig antirömisch ausklingt. Offenbar wollte man die Möglichkeit, dass von katholischer Seite der innere Zwist zu Roms Gunsten ausgenützt würde, gar nicht aufkommen lassen. Neutral in bezug auf den innern Gegensatz war auch der neue Artikel 14 über die Obrigkeit; den könnte irgend einer der juristischen Räte hinzugesetzt haben. Am meisten Schwierigkeit könnten beim ersten Blick die neuen Artikel 5 und 6 von Glauben und Rechtfertigung bereiten. Dieser Kardinalpunkt, den von jetzt an alle lutherischen Bekenntnisse bringen, hatte in Luthers Schrift von 1528 noch gefehlt. Deutet man ihn aber, wie es sich zunächst jedem Leser aufdrängt, antirömisch, so bleibt rätselhaft, warum gerade das antizwinglische Bekenntnis ihn erstmals betonte. Diese beiden Artikel sind, so befremdend es auf den ersten Blick scheinen mag, von Luther gegen die Schweizer und Oberdeutschen neu eingesetzt, von denen man in lutherischen Kreisen munkelte, sie schrieben die Rechtfertigung nicht allein dem Glauben an Christus, sondern zum Teil auch den menschlichen Kräften zu.[13]) Es ist ja dabei nicht aus-

[12]) W. 30,III 195.

[13]) Vgl. d. Bericht d. Anonymus v. Marburgergespräch W. 30,III 111.

geschlossen, dass Luther auch den Gegensatz gegen Rom damit gern scharf präzisierte. Ueberhaupt sind der antirömischen Spitzen auch in diesem Bekenntnis genug verblieben; selbst als innerprotestantisches Parteibekenntnis, wie es gemeint war, war es weit davon entfernt, auf römischer Seite irgendwelche Freude bereiten zu wollen. Dafür sei nochmals an den antirömisch ausklingenden Schluss erinnert.

Dagegen bedingte die Verengung des Hauptzwecks leider eine Zerstörung der ganzen Grundform von Luthers Bekenntnis. Luther hatte 1528 das Apostolikum zugrunde gelegt und bloss den zweiten und dritten Artikel durch polemische Zusätze erweitert. In den neuen 17 Artikeln ist die Grundform des Apostolikums kaum mehr erkennbar. Da wo Luthers Bekenntnis mit dem Artikel vom heiligen Geist einsetzte, folgt in den 17 Artikeln die Lehre von Glauben und Rechtfertigung und verdrängt den heiligen Geist. Man muss diese Partie schon mit ganz besondern Augen lesen, um herauszufinden, dass hier wirklich das Werk des heiligen Geistes umschrieben wird. Demzufolge ist der ganze dritte Glaubensartikel nur noch in vereinzelten Trümmern erkennbar. Der Artikel von der Vergebung der Sünden fällt aus, weil er in den Artikeln von der Rechtfertigung und dann wieder von der Beichte inhaltlich vorweggenommen war. Der Artikel von den letzten Dingen bildet nicht mehr wie in Luthers Bekenntnis den Schluss des Ganzen, sondern steht jetzt an fünftletzter Stelle. Folge ist, dass überhaupt auf eine einheitliche Komposition verzichtet wird. Da drängt sich dann von selbst die äusserliche Nummerierung auf mit ihren 17 Artikeln. Ueber diese Artikel geht künftig der Streit, nicht mehr über das Ganze des Glaubens.

Aber ein Fortschritt der theologischen Arbeit ist trotz allen diesen Mängeln und Unebenheiten unverkennbar. Die neuen Artikel 5 und 6 von Rechtfertigung und Glauben sind genial formuliert und quellen warm aus Luthers Herz heraus. Schwerlich hätte ein anderer als Luther die (katholische) Vorbereitung auf die Rechtfertigung so charakterisiert: «Je mehr er sich vornimmt, sich selbst herauszuwirken, je ärger es mit ihm wird». Der Glaube

heisst «unsere Gerechtigkeit, denn Gott will für gerecht, fromm und heilig rechnen und halten, alle Sünde vergeben und ewiges Leben geschenkt haben allen, die solchen Glauben an seinen Sohn haben, dass sie um seines Sohnes willen sollen zu Gnaden genommen und Kinder sein in seinem Reich. Solcher Glaube ist freilich nicht ein menschlich Werk, sondern Gottes Werk und Gabe, die der heilige Geist, durch Christum gegeben, in uns wirkt, und solcher Glaube, weil er nicht ein blosser Wahn oder Dünkel des Herzens ist, wie die Falschgläubigen haben, sondern ein kräftiges, neues, lebendiges Wesen, bringt er viel Frucht, tut immer Gutes gegen Gott mit Loben, Danken, Beten, Predigen und Lehren, gegen den Nächsten mit Liebe, Dienen, Helfen, Raten, Geben und Leiden allerlei Uebels bis in den Tod». Nun, das sind jedenfalls Luthers Gedanken. Er war in dieser Materie nun einmal zu Hause wie kein zweiter Theologe nah und fern, und es wäre fast ein Wunder, wenn man die Formulierung gerade dieser Artikel einem andern überlassen hätte. Nur eins bleibt hier merkwürdig. Hat der Mann, der so gewaltig vom Glauben schrieb, sich auch überlegt, was für eine seltsame Art «Glauben» er zuvor in den Artikeln von der Trinität und der Zweinaturenlehre nicht nur selbst bekannt, sondern allen wahren Christen zugemutet hatte? Was in aller Welt hat dies Gotteswerk des Glaubens, dies kräftige, neue, lebendige Wesen, das viel Frucht bringt, mit dem orthodoxen Fürwahrhalten der altkirchlichen Dogmen zu schaffen?

Dem Sinn nach gut lutherisch sind auch die Artikel 7—10 vom mündlichen Predigtwort und den beiden Sakramenten. Sie sind alle ausführlicher gehalten als in Luthers Bekenntnis; zum Teil merkt man ihnen an, dass die Katechismen Luthers inzwischen erschienen sind. Gott gibt durch äusserliche Mittel den Glauben mit seinem heiligen Geist, wie und wo er will. Kirchliche Heilsordnung und Freiheit des Praedestinationsgottes treffen in dieser Formulierung zusammen. Soviel Luther den kirchlichen Ordnungen mit der einen Hand gibt, so stark schränkt er sie ein mit der andern Hand; «wie und wo er will», Gott ist frei. Und doch gerade von da aus

die ausserordentlich hohe Einschätzung der Gnadenmittel. «Kein ander Mittel noch Weise, weder Weg noch Steg, den Glauben zu bekommen» als durchs äussere Predigtwort. Die Taufe «kein schlecht Wasser oder Begiessen», sondern «dieweil Gottes Wort dabei ist und sie auf Gottes Wort gegründet, so ist es ein heilig, lebendig, kräftig Ding, ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Geistes». Und wie die Taufe auch den Glauben bringt und gibt, so man sie begehrt, so «fordern und bringen» auch die Abendmahlsworte «den Glauben, üben auch denselben bei allen, die solches Sakrament begehren». Dies gewaltige Hervortreten der äussern Gnadenmittel, Wort und Sakrament, übt nun aber den wichtigsten Einfluss auf die Auffassung von der Kirche. Die sichtbare Kirche fängt an, statt der unsichtbaren, an die wir glauben, mächtig hervorzutreten. «Solche Kirche ist nichts anderes denn die Gläubigen an Christo, welche obgenannte Artikel und Stücke glauben und lehren und darüber verfolgt und gemartert werden in der Welt, denn wo das Evangelium gepredigt wird und die Sakramente recht gebraucht, da ist die heilige christliche Kirche.» Die Bekenntniskirche, die Predigt- und Sakramentskirche, mit einem Wort die Pfarrkirche tritt hier zum erstenmal in einer Schrift, die Luther zum Mitverfasser hatte, vor unsere Augen. Es ist noch nicht die satte Bekenntniskirche der beati possidentes; Luthers Christgläubige werden noch verfolgt und gemartert, das Kreuz gehört dazu! Aber es ist doch die orthodoxe Kirche, deren Mitgliedschaft an das «Glauben» einer Anzahl Artikel und Stücke gebunden ist. Wie unendlich reicher und tiefer hatte der Grosse Katechismus von der Kirche gelehrt! Die neue Definition der Kirche in diesem Artikel 12 greift bereits dem siebenten Artikel der Augustana vor; ob Melanchthon an dieser Formulierung schon mitgearbeitet hat?

Alles in allem Gewinn und Verlust! Luthers erstes Bekenntnis war trotz seiner Doppelseitigkeit der genialere Wurf, es lag ihm noch ein grosser Gedanke zugrunde. Diese erste Bearbeitung zeigt wunderlich neben einander tiefste Einsicht in Wesen und Kraft des Glaubens und

die Zerlegung desselben in eine Anzahl Artikel und Stücke, die man glauben muss, wenn man der christlichen Kirche angehören will. Und beide Auffassungen konnten sich auf Luther berufen!

3. Die Marburger Artikel. 1529.

Ein Bekenntnis des innerprotestantischen Gegensatzes waren die 17 Artikel gewesen. Durch eine seltsame Verkettung der Umstände verwandelten sie sich in Marburg in ein Bekenntnis des innerprotestantischen Konsensus. Mit grösstem Misstrauen war Luther nach Marburg gekommen; bevor er und die Seinen sich auf eine Verhandlung über das Abendmahl einliessen, rückten sie mit ihrem Verdacht heraus, ihre Gegner dächten ketzerisch in einer ganzen Reihe anderer Hauptpunkte des Christenglaubens; Trinität, zwei Naturen Christi, Erbsünde, Taufe, Rechtfertigung, Predigtamt.[14]) Allein solcher Verdacht wurde von Oekolampad gegenüber Luther, von Zwingli gegenüber Melanchthon sogleich energisch zurückgewiesen, und der leidenschaftliche Wortstreit der beiden Gesprächstage drehte sich ausschliesslich um das Abendmahl, das heisst, um den Sinn der Worte Jesu «das ist mein Leib usw.». Als aber das Gespräch resultatlos verlaufen war, drang der Landgraf in Luther, er solle doch alle die Glaubensartikel aufstellen, in denen beide Parteien einig seien. Darauf legte Luther am 4. Oktober 15 Artikel vor, die nach Vornahme einer Anzahl Korrekturen wirklich von den Schweizern gebilligt und von allen anwesenden Theologen unterzeichnet wurden und kurz darauf als die 15 Marburger Artikel im Druck erschienen.[15]) Sie bilden ein wichtiges Zeugnis für den innerprotestantischen Konsensus in allen Hauptpunkten des Glaubens mit Ausnahme des Artikels vom Abendmahl (Art. 15), der doch auch zuerst den Konsensus feststellt und dann erst die bleibende Differenz der Anschauungen betont. Also ein erstes evangelisches Unionsbekenntnis und ein Beweis, dass die

[14]) W. 30,III 111.

[15]) W. 30,III 161—171; Erl. 65, 88—91; C. R. 26, 121—128; Z. 4, 181 f.

persönliche Begegnung der erbitterten Gegner nicht ohne eine wertvolle Frucht geblieben ist.

Diese 15 Marburger Artikel stellen in Wahrheit eine neue Redaktion der 17 Artikel vom Sommer 1529 dar, wie folgender Vergleich ergibt:

Marburger Artikel.	Die 17. Artikel.
1. Von der heiligen Dreifaltigkeit	1.
2. Von dem Sohn Gottes, unserm Herrn Jesu Christo	2.
3. Von dem Leiden Christi	3.
4. Von der Erbsünde	4.
5. Vom Glauben 6. Vom Verdienst der Werke 7. Von christlicher Gerechtigkeit	5. u. 6.
8. Vom äusserlichen Wort	7.
9. Von der Taufe	9.
10. Von guten Werken	(6.)
11. Von der Beichte	11.
12. Von der Obrigkeit	14.
13. Von Menschen Ordnung	17.
14. Von der Kindertaufe	(9.)
15. Vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi	10.

Diese Tabelle ist nicht einmal vollständig. Als der Text bereits definitiv redigiert war, griff man noch einmal auf Art. 15 und 16 der Vorlage zurück und trug daraus nachträglich in den neuen Artikel 7 die Verdammung alles Klosterlebens und der Gelübde, in den neuen Artikel 13 die Verwerfung des Verbots der Priesterehe als Teufelslehre und in den neuen Artikel 15 die Verwerfung der Messe ein. Demnach fehlen von den alten 17 Artikeln im neuen Bekenntnis bloss Artikel 8 (Sakramente im allgemeinen) als Doublette zu 9 und 10 und die beiden Artikel 12 (Kirche) und 13 (letzte Dinge), lauter Artikel, die vom Streit in keiner Weise berührt worden zu sein scheinen.

Auch die Komposition der 17 Artikel ist nur an einem Ort wirklich verändert worden: aus den zwei Artikeln der Vorlage von Rechtfertigung und Glauben sind vier

Marburgerartikel (5—7 und 10) geworden. Gerade diese Artikel fehlten ja in Luthers erstem Bekenntnis und bekamen erst nach und nach ihre definitive Formung. Die neue Redaktion unterscheidet reinlich vier Punkte in der Lehre vom Glauben:

1. Wir werden von Sünde und Tod erlöst, so wir an den Sohn Gottes, Jesus Christus, für uns gestorben, glauben; keinerlei Werke, Stand oder Orden erlösen uns.

2. Solcher Glaube ist eine Gabe Gottes, durch keine vorausgehenden Werke oder Verdienste, noch aus eigener Kraft erworben, sondern vom heiligen Geist gegeben und geschaffen, wo er will, wenn wir das Evangelium hören.

3. Solcher Glaube ist unsere Gerechtigkeit vor Gott; d. h. um seinetwillen rechnet und hält uns Gott für gerecht, fromm und heilig ohne alle Werke und Verdienste, hilft uns dadurch von Sünden, Tod und Hölle, nimmt uns zu Gnaden und macht uns selig um seines Sohnes willen, an welchen wir also glauben und dadurch seines Sohnes Gerechtigkeit, Lebens und aller Güter geniessen und teilhaftig werden.

4. Solcher Glaube übt durch Wirkung des heiligen Geistes hernach, so wir gerecht und heilig dadurch gerechnet und worden sind, gute Werke durch uns, nämlich die Liebe gegen den Nächsten, beten zu Gott und leiden allerlei Verfolgung.

All das bedeutet gegenüber der Vorlage ein schärferes theologisches Nachdenken und genauere Unterscheidung der einzelnen Seiten des Glaubenserlebnisses. Besonders der dritte Punkt, die eigentliche Rechtfertigungslehre, ragt durch seine sorgfältige und feine Formulierung hervor. Dieser Artikel verbindet die zugerechnete Gerechtigkeit Gottes im juristischen Sinn mit der wirklichen effektiven Erlösung, durch die wir aller Güter, Lebens und Gerechtigkeit des Sohnes Gottes teilhaftig werden. Daher lautet die Fortsetzung: «so wir gerecht und heilig dadurch gerechnet und worden sind». Man sieht diese Theologen förmlich an der Arbeit, wie sie ängstlich dafür sorgen möchten, dass von dem unerschöpflich reichen Inhalt des Rechtfertigungserlebnisses nichts in ihren theologischen Formulierungen ver-

loren gehe. Dass bei dieser Redaktionsarbeit der Artikel von guten Werken erst hinter die Taufe geriet, muss ein reines Versehen sein.

Das Lehrreichste ist aber diesmal die Textfrage, denn sie stellt uns vor das Rätsel: wie kann der Text eines antizwinglischen Bekenntnisses von Zwingli und seinen Freunden Billigung mit eigener Unterschrift gefunden haben? Die Berufung auf Zwinglis Politik erklärt vieles, aber lang nicht alles. Gewiss, seine hochfliegenden politischen Pläne machten es ihm zur Pflicht, bei unbedingter Festigkeit in der Abendmahlsfrage weitgehendes Entgegenkommen in allen andern Punkten zu üben, die ja, verglichen mit jenem Zentralpunkt, wirklich nebensächlich erscheinen konnten. Allein weitgehendes Entgegenkommen heisst noch nicht Verleugnung seiner Ueberzeugung und Billigung der gegnerischen Polemik. In der Tat hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass Zwingli auf doppeltem Weg sich seine geistige Selbständigkeit bei allem Entgegenkommen zu wahren wusste, durch Korrekturen am Text und durch subjektive Ausdeutung auch des scheinbar widerstrebenden Wortlauts. Der schliesslich von beiden Seiten vereinbarte Text dürfte keineswegs mit Luthers erster Vorlage zu Marburg identisch sein; es besteht aller Grund zur Annahme, dass Luthers Vorlage vielmehr eben die 17 Artikel oder eine ihnen sehr nahestehende Redaktion gewesen sind, und dass der jetzige Marburgertext an einzelnen Stellen auch auf Konzessionen Luthers beruht. Dafür fehlt es sogar nicht an handschriftlichen Belegen. In der Kasseler Handschrift der Marburger Artikel hob Art. 12 (von der Obrigkeit) nur den Gegensatz gegen den Papst und die Seinen hervor, und erst eine Randkorrektur fügte die Wiedertäufer zu den Päpstischen hinzu; das kann auf Zwinglis Wunsch zurückgehen, da er besonders streng für das Christenrecht der Obrigkeit gegen die Täufer zu kämpfen hatte. Auch jene drei antirömischen Zusätze gegen Klöster und Gelübde, Verbot der Priesterehe und Messe, die in der Kasseler Handschrift noch fehlen, mögen auf Zwinglis Wunsch aus dem Konzept der 17 Artikel nachträglich noch eingefügt worden sein,

da er gerne den gemeinsamen antirömischen Gegensatz hervorhob. Sicher ist sein Erfolg gegenüber Luther an einem Punkt, bei der Erbsünde (Art. 4). Luthers Vorlage hatte mit den Worten: «nicht allein ein Fehl oder Gebrechen» ausdrücklich Zwinglis Lehre vom blossen «Bresten» der Erbsünde bekämpft; der vierte Marburgerartikel, der im übrigen Luthers Position korrekt festhält, lässt gerade diese Polemik fallen. In andern Punkten freilich hatte Luther den Text seiner Vorlage gegen Zwingli noch verschärft, z. B. bei der Taufe (Art. 9), wo die Worte: «so ist's nicht allein ein ledig Zeichen oder Losung unter den Christen» erst jetzt eingesetzt wurden mit unmissverständlicher Beziehung auf die schweizerische Auffassung. Auch die neue Fassung des Artikels von den kirchlichen Zeremonien (13) bedeutete eher eine Verschärfung. Bei andern Artikeln lässt die Textfassung uns noch in den Widerstreit der beiden Gegner ganz unmittelbar hineinsehen, so beim «äusserlichen Wort» (8). Wenn der Artikel beginnt: «Dass der heilige Geist, *ordentlich zu reden*, niemand solchen Glauben gibt ohne vorgehende Predigt usw.», so deutet der Zusatz «ordentlich zu reden» an, dass es auch eine Wirkung des Geistes auf die Herzen geben mag, ohne Vermittlung des Predigtwortes; diesen Zusatz haben die Schweizer aufgedrängt. Beim Taufartikel (9) erreichten sie soviel, dass nicht die Taufe, sondern der Glaube als Weg zur Wiedergeburt bezeichnet wird im Gegensatz zum Text der Vorlage; den Ausdruck «ein Werk Gottes, darin unser Glaube gefordert», konnten sie sich als Forderung eines nachträglichen Glaubens deuten, während Luther das Wort «gefordert» sehr wohl im Sinn von «gefördert» verstanden haben mag. Im Artikel von der Beichte (11) brachten die Schweizer den Ausdruck «oder Ratsuchung» in den Text, ein Lieblingswort Zwinglis, das ihnen besser mundete als die «Beichte». Im Artikel von Menschenordnung (13), verschanzten sie sich hinter das Wort «in allewege *unnötig* Aergernis zu verhüten»; der Kampf gegen widergöttliche Zeremonien, der notwendig Aergernis gibt, besteht also zu Recht. Hinsichtlich der Kindertaufe (14) erzielten sie eine Fassung, die

für ihren Spiritualismus erträglich war, indem sie die «Aufnahme zu Gottes Gnaden» durch die «Aufnahme in die Christenheit» sich zurechtlegten. Beim Abendmahl kam Luther selbst den Schweizern soweit entgegen, dass er «die geistliche Niessung des Leibes und Blutes Christi einem jeden Christen führnehmlich vonnöten», in den gemeinsamen Text setzte. Sie hinwieder konnten ihm die Glaubensstärkung schwacher Gewissen durch das Abendmahl zugeben, sobald der Zusatz dabei stand «durch den heiligen Geist», dem die Schweizer alles innere Wirken Gottes allein zuschrieben. In solcher Weise hat man sich gegenseitig Konzessionen gemacht, hat Luther zu harte Ausdrücke fallen gelassen und Vorschläge der Schweizer im Text sich gefallen lassen und haben dafür die Schweizer Luthers Worten einen für sie erträglichen Sinn zu geben sich bemüht. Dass Luther sich aber als Sieger betrachtete, ist verständlich. Es war doch sein Bekenntnis, das in einer neuen Redaktion von den Schweizern und Strassburgern unterschrieben worden war, mehr noch, es war sein ausdrücklich gegen die Sakramentierer formuliertes Bekenntnis, das jetzt nach leichten Modifikationen den Glauben seiner Gegner wie den seinigen proklamierte.

Worin bestand aber der Kern des wirklichen Gegensatzes Luthers und der Oberdeutschen? Es kann nicht genug betont werden, wie falsch Luthers Verdacht war, wenn er in trinitarischen und christologischen Fragen oder gar im Kernpunkt der Rechtfertigungslehre ihnen alle möglichen Ketzereien zutraute. Nicht nur allgemein im Gnadenglauben, sondern speziell in der Verbindung des Gnadenglaubens mit dem geschichtlichen Erlöserwerk Christi bestand vollständige Einheit im ganzen reformatorischen Denken in Nord und Süd. Ebenso in dem weitern Kardinalpunkt, dass auch die persönliche Aneignung des Erlösungswerks Christi nicht irgendwie durch eigene Willensanstrengung, sondern rein und ausschliesslich durch den Gnadenzug des Gottesgeistes in der Seele zustande komme. Luther hat es ja im Katechismus in seinen Kinderglauben eingesetzt: kein Mensch kann von sich aus wirklich an Jesus glauben und zu

ihm kommen, der heilige Geist allein schafft das. Und doch war hier gerade der dogmatische Ort des tiefen innern Gegensatzes. An das Werk des Geistes in unsern Herzen glaubten wohl die beiden Parteien. Während aber Luther seine ganze Freude daran hatte, aufzeigen zu können, auf welchem Weg das Geheimnis des Geistes uns offenbar wird, welcher Mittel er sich bedient, um sein Werk zustande zu bringen, an welche Zeichen und Garantien wir Menschen uns halten dürfen, war das Streben der Oberdeutschen gerade dahin gerichtet, dem Geist seine geheimnisvolle Unmittelbarkeit zu belassen und ihn an gar keine sinnlichen Mittel zu binden, damit ja nicht auch nur ein Schein von Kreaturvergötterung sich einniste in den Herzen der Gläubigen. Daher ihr Kampf gegen das Sakrament als Gnadenmittel, gegen jede Bindung des Geistes ans äussere Predigtwort, gegen die Beichte vor einem Menschen, gegen die Bilder, gegen alles Sinnliche im Gottesdienst. Sie selbst wollten durchaus an den frommen Gebräuchen der Taufe und des Abendmahls festhalten und sorgten allenthalben für ein geordnetes Predigtamt und würdige gottesdienstliche Feiern, aber für die Heilsfrage wollten sie von allen diesen Aeusserlichkeiten ganz abgesehen haben; hier lautete die Parole: der Geist allein, wo und wie er will. Das ist die Parole des Spiritualismus. Ihr hielt Luther seit seinem Streit mit Karlstadt und der furchtbaren Kampfschrift «Wider die himmlischen Propheten» die unzertrennliche Zusammengehörigkeit des Innerlichen mit dem Aeusserlichen entgegen. «Auf zweierlei Weisen will Gott mit uns handeln, innerlich und äusserlich. Aeusserlich handelt er mit uns durchs mündliche Wort des Evangeliums und durch leibliche Zeichen, als da ist Taufe und Sakrament. Innerlich handelt er mit uns durch den heiligen Geist und Glauben samt andern Gaben; aber das alles dermassen und der Ordnung, dass die äusserlichen Stücke sollen und müssen vorangehen und die innerlichen hernach und durch die äusserlichen kommen, also dass er beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stücke zu geben ohne durch die äusserlichen Stücke; denn er will niemanden den Geist noch Glauben

geben ohne das äusserliche Wort und Zeichen, so er dazu eingesetzt hat.»[16]) Aber durch die Anwendung dieses Grundsatzes verlieh Luther der sichtbaren Kirche und ihrem Kultus ein religiöses Gewicht, band das ewige Heil an diese zeitlichen Vermittlungen und leitete dadurch wider seinen Willen einen neuen Katholisierungsprozess im Luthertum ein, dem freilich auch die reformierten Kirchen später nicht zu entrinnen vermochten.

Diese tatsächlichen sachlichen Gegensätze auf beiden Seiten sich zu vergegenwärtigen ist notwendig, um beiden Teilen gerecht zu werden. Immerhin beweisen die Marburger Artikel, dass es sich hier durchaus nicht um ein zentrales Entweder—Oder handelte, sondern weit mehr um eine Verschiebung der Akzente. Und die ganze Differenz hatte erst noch einen stark theoretischen Beigeschmack, weil man auf reformierter Seite gar nicht daran dachte, praktische Konsequenzen des Spiritualismus zu ziehen und etwa die Predigt abzustellen, nicht mehr zu taufen, nicht mehr zu kommunizieren. Der praktische Eifer der Reformierten für die richtige, d. h. Gottes Wort entsprechende Ordnung der Predigt und der Sakramente war kaum geringer als derjenige ihrer lutherischen Brüder. Darum aber war es Pflicht für sie, sich gegen die Verständigung nicht unsinnig zu sträuben und auch nicht den Schein gelten zu lassen, als liege ihnen selbst nichts an der Predigt oder an der Taufe. Ein Versagen ihrer Unterschrift wäre von ihren eigenen Freunden missverstanden worden als Geringschätzung dieser kirchlichen Dinge überhaupt. Und dadurch gewinnt tatsächlich der Marburger Konsens doch eine höhere Bedeutung. Er zeigt, wie nahe sich die beiden Parteien standen in allen Hauptpunkten des Glaubens, abgesehen von dem einen, der Auffassung des Abendmahls. Wichtige gedankliche Differenzen bestanden freilich weiter, und nur schon die Auslegung der Marburger Artikel durch Zwingli in seinen «Notae» beweist das Missliche solcher Konsensusformeln, die dann jede Partei auf ihre Weise zu deuten weiss. Aber auch diese verschiedenen Deutungen dürfen angesichts der gleichen

[16]) Br. Erg. 1, 83.

Praxis nicht überschätzt werden. Es lag nicht nur Politik in diesem Konsensusbekenntnis, es war auch ein Sieg der Vernunft über die in der Einschätzung der Differenzen alles Mass verlierende theologische Leidenschaft.

4. Die Confessio Augustana Melanchthons. 1530.

Unter dem Eindruck des kaiserlichen Ausschreibens zum Augsburger Reichstag forderte der Kurfürst von Sachsen seine Theologen auf, alle Artikel, «beide im Glauben und auch in andern, äusserlichen Kirchenbräuchen und Zeremonien», für die bevorstehenden Verhandlungen zusammenzustellen. Zu Torgau fand die Vorberatung der Theologen statt und wurden Artikel über die katholischen Missbräuche aufgesetzt. Mit der eigentlichen Redaktion der dem Kaiser zu überreichenden Denkschrift wurde Melanchthon beauftragt, während Luther auf der Koburg verblieb und nur aus der Ferne durch Rat und Aufmunterung die wichtige Arbeit unterstützen konnte. Man weiss, mit welcher nie sich genugtuenden ängstlichen Sorgfalt Melanchthon am Text des neuen Bekenntnisses besserte und feilte, bis tapfere Freunde ihm das Manuskript aus der Hand rissen und am 25. Juni 1530 die Uebergabe der fertigen Denkschrift an den Kaiser durchsetzten, fertig und doch für Melanchthon immer noch unfertig und nicht gut genug, wie er denn den Text des Bekenntnisses noch für den ersten Druck überarbeitet hat und selbst nach diesem Druck nicht aufhörte, ihn immer noch zu verbessern.

Von den zwei Hauptteilen der Confessio Augustana: Glaubensartikel — Missbräuche, ruht der zweite auf den Vorarbeiten der sächsischen Theologen zu Torgau und erinnert an die vorangehenden Bekenntnisse nur insofern, als von den sieben Missbräuchen nicht weniger als sechs: Abendmahl unter einer Gestalt, Verbot der Priesterehe, Messe, Beichtzwang, Speiseverbote, Klostergelübde bereits in den 17 und zum Teil in den 15 Artikeln des Jahres 1529 bekämpft waren. Der erste Hauptteil dagegen, das eigentliche Glaubensbekenntnis Melanchthons, stellt nochmals eine neue Redaktion des alten

Lutherbekenntnisses dar auf Grundlage der 17 Artikel und der Marburger Artikel. Das Bekenntnis gliedert sich äusserlich in den Grundstock, Art. 1—17 und zwei Anhänge: 18 und 19 — 20 und 21. Der zweite Anhang: Art. 20 vom Glauben und Werken und Art. 21 von der Anrufung der Heiligen, wurde gerade noch vor Torschluss eingefügt und fehlt noch in den ältesten Handschriften; zudem ist Art. 20 eine Doublette zu Art. 6, während Art. 21 auf eine noch nicht verwertete Stelle in Luthers Bekenntnis zurückgreift.[17]) Der erste Anhang: Art. 18 vom freien Willen und Art. 19 von Ursache der Sünden, ist nachträglich von Melanchthon hinzugesetzt, um die lutherische Theologie vor gefährlichen Missverständnissen, gegen die gerade Melanchthon damals unermüdlich kämpfte, zu beschützen. Der Grundstock des Bekenntnisses hat mit Art. 17 vom jüngsten Gericht seinen deutlichen Schluss. Dieser Grundstock allein kommt in Betracht, wenn nach dem Verhältnis der Augustana zu den 17 und den 15 Artikeln und, darüber hinaus, nach dem Anteil Melanchthons an der Umformung des Bekenntnisses Luthers gefragt wird.

Folgende Tabelle illustriert das Verhältnis der Augustana zu ihren zwei Vorlagen:

Augustana		17 Artikel	15 Artikel
1	(Trinität)	1	1
2	(Erbsünde)	4	4
3	(Sohn Gottes)	2 u. 3	2 u. 3
4	(Rechtfertigung)	5	5 u. 7
5	(Glaube durchs Wort)	7	8
6	(Glaube und gute Werke)	6	10
7	(Kirche)	12	—
8	(Objektiver Wert der Sakramente)	—	—
9	(Taufe)	9	9 u. 14
10	(Abendmahl)	10	15
11	(Beichte)	11	11
12	(Busse)	—	—
13	(Brauch der Sakramente)	8	—

[17]) vgl. oben Seite 278.

Augustana		17 Artikel	15 Artikel
14	(Kirchenregiment)	—	—
15	(Kirchenordnungen)	17	13
16	(Obrigkeit)	14	12
17	(„Letzte Dinge“)	13	—

So sehr sind die 17 Artikel von 1529 die Grundlage der ersten 17 Artikel der Augustana, dass ihr ganzer Stoff bis auf die zwei Artikel 15 und 16, die von katholischen Missbräuchen handeln, in die Augustana aufgenommen ist. Freilich nicht sklavisch, und Melanchthons Werk ist trotz aller starken Abhängigkeit von seinen Vorlagen durchaus keine Kopie, sondern eine Neuschöpfung. Das gilt schon formell. Melanchthon, der lutherische Dogmatiker, wollte in seinem Bekenntnis ein Ganzes geben, sowie einst Luther im «Bekenntnis» ein Ganzes gab. Zu dem Zweck griff er auf die Grundform des Apostolikums zurück, ordnete die Erbsünde hinter den ersten Artikel als Voraussetzung des Erlösungswerks Christi, fügte — darin an Luther erinnernd — dem zweiten (christologischen) Artikel ein Bekenntnis zum Werk des heiligen Geistes ein, gab dann der Kirche ihren richtigen Platz vor den Sakramenten und kirchlichen Ordnungen und schloss ab mit den letzten Dingen, Auferstehung und ewiges Leben. Freilich ein völlig neues Werk aus einem Guss zu schaffen war nach so viel Vorarbeiten ganz unmöglich. Die Flickarbeit Melanchthons verrät sich vor allem darin, dass er der Rechtfertigungslehre (im Anschluss an die Erlösung durch Christus) an späterer Stelle eine Lehre von der Busse folgen liess (im Anschluss an den Artikel von der Beichte), die doch nur das gleiche Thema, die Vergebung der Sünden, mit andern Worten und Begriffen behandelt, da für den protestantischen Glauben die theologische Unterscheidung «Vergebung bei der Taufe» und «Vergebung nach der Taufe» keine religiöse Bedeutung hat. Schon in der Apologie Melanchthons rächte sich die Verdoppelung des gleichen Themas. Ferner wurden durch Melanchthons neue Komposition die im Grund zusammengehörenden Artikel vom Predigtamt und von den Sakramenten auseinandergerissen. Aber wichtiger als diese

Verstösse ist die relative Einheit der Komposition, die für die sorgfältige Arbeit ihres Verfassers Zeugnis ablegt.

Parallel mit dieser formellen Umbildung geht die materielle: Melanchthon hatte aus dem antizwinglischen Bekenntnis wieder ein antirömisches zu machen. Da aber während seiner Arbeit Dr. Eck in einer bösartigen Hetzschrift absichtlich Sätze Luthers mit Sätzen der Schweizer, der Täufer, der Spiritualisten zusammenwarf, um die Reformation Luthers für alle neuen Radikalismen verantwortlich zu machen, hatte Melanchthon die Aufgabe, dem Kaiser zugleich die Grundverschiedenheit der Lutheraner von allen andern Oppositionsrichtungen klar zu machen durch möglichstes Abrücken von sämtlichen Radikalen und möglichst enges Zusammengehen mit der katholischen Christenheit. Dafür gerade eigneten sich aber die ältern Bekenntnisvorlagen ausgezeichnet, gerade weil sie den Gegensatz gegen den evangelischen Radikalismus so scharf unterstrichen. In dieser Beziehung bildet die Augustana die geradlinige Fortsetzung von Luthers Bekenntnis und seinen Bearbeitungen. Sie unterscheidet sich von ihnen hauptsächlich nur durch eine fast übertriebene, von Luther selbst denn auch als «Leisetreten» empfundene Abschwächung des eigentlichen Gegensatzes gegen Rom und durch ein noch verstärktes Hervorheben des altkatholischen Glaubens. Der Glaube der Augustana will der rechte katholische Glaube sein unter möglichster Vermeidung des Anstosses nach der römischen Seite. Aber dies «Leisetreten» bedeutete dennoch keine Gefährdung für den lutherischen Kern, der auch in Melanchthons Fassung in der Hauptsache fein und tief zum Ausdruck kommt und die Freude Luthers am Bekenntnis und seiner Uebergabe an den Kaiser erklärt. Es ist trotz allem Luthers Glaube, der machtvoll aus der Augustana redet; Luthers Kerngedanken treten allenthalben in scharfer Formulierung hervor, gewiss ohne die derbe polemische Wucht, die Luther ihnen verliehen hätte, ohne seine heftigen, ja wütenden Ausfälle gegen Papsttum und Messe und Möncherei, aber dafür mit feiner Konzen-

tration auf den positiven Glaubensinhalt. Ein gemildertes, abgetöntes Bekenntnis von Luthers Glauben, aber dennoch sein Bekenntnis, verfasst von einem Mann, der ihn in der Hauptsache verstanden hat.

Es ist nötig, dass wir uns diesen Lutherglauben im Bekenntnis Melanchthons immer wieder klar zum Bewusstsein bringen.[18]) Das Bekenntnis setzt ein mit dem Glauben an den dreieinigen Gott von unermessener Macht, Weisheit und Güte, Schöpfer und Erhalter aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Aber durch Adams Fall ist das Schöpfungswerk verdorben und kommen alle Menschen voll böser Lust und Neigung, ohne wahre Gottesfurcht und wahren Gottesglauben zur Welt, Gottes ewigem Zorn unterworfen. Da wird Gott der Sohn Mensch, um sich in seinem Tod für alle Sünde zu opfern und Gottes Zorn zu versöhnen und nach seiner Auferstehung das Regiment über alle Kreaturen anzutreten. Dies Regiment Christi besteht vor allem darin, dass er alle Gläubigen durch den heiligen Geist heiligt, stärkt und tröstet, ihnen auch Leben und allerlei Gaben und Güter austeilt und sie wider Teufel und Sünde schützt und beschirmt bis zu seiner Wiederkunft zum Weltgericht (Art. 1—3). Es sind Luthers Zentralgedanken von der Schöpfung, Erlösung und Heiligung, es ist das altchristliche Bekenntnis, mit Luthers Geist gelesen und gedeutet und für die Gegenwart lebendig gemacht. Darin berührt sich die Augustana trotz ihres mitgeschleppten theologischen Ballasts mit Luthers Katechismus und lässt die Bekenntnisse vom Jahre 1529 weit hinter sich.

Von der persönlichen Aneignung der Erlösung im Rechtfertigungsglauben handelt das zweite Hauptstück (Art. 4—6). Kein eigenes Werk gibt uns Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit vor Gott; allein «aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben» erhalten wir beides, Vergebung und Gerechtigkeit. Der Glaube, dem dies zuteil wird, ist der Heilsglaube an Christi Tod und die

[18]) Die folgende Uebersicht bevorzugt den deutschen Text der Augustana, da er, wie zu erwarten, den beiden Vorlagen von 1529 weit näher steht; er empfiehlt sich für die Textvergleichung. Ueber die Priorität des einen oder andern Textes soll damit nichts entschieden sein.

durch ihn für uns erworbenen Güter. Diesen Glauben rechnet uns Gott zur Gerechtigkeit vor ihm. Aber kein Mensch kann sich selbst diesen Glauben geben; Gottes Geist allein wirkt den Glauben in uns mit voller göttlicher Freiheit (wo und wenn er will) und doch uns zugänglich und greifbar durch das Mittel des Evangeliums vom gnädigen Gott und der Sakramente. Solcher vom Geist gewirkte Glaube soll dann auch gute Früchte und Werke bringen, die, weil von Gott geboten, pflichtmässig sind, ohne dass doch unser Vertrauen auf Gott sich irgend auf sie gründen möchte; unser Vertrauen ruht auf Christus allein. In diesem Zentralartikel ist freilich an einem Punkt der Geist Melanchthons unverkennbar. «Auch wird gelehrt, dass solcher Glaube gute Früchte und gute Werke bringen *soll* und dass man *müsse* gute Werke tun», würde Luther nie geschrieben haben. Bei ihm liest man vielmehr in den 17 Artikeln «solcher Glaube, weil er . . . ein kräftiges, neues, lebendiges Wesen ist, bringt er viel Frucht, tut immer Gutes usw.» Eine Welt scheint hier Melanchthon von Luther zu trennen: dort das Gute, das naturkräftig aus innerer Freiheit und Freude fliesst — hier das Gute als Forderung, als Sollen, als Gesetz. Und doch war es gerade Luther gewesen, der immer wieder den Befehls- und Pflichtcharakter der guten Werke an Hand des Dekalogs seinen Christen einschärfte, nicht erst 1529 in den Katechismen, sondern schon 1520 im Sermon von guten Werken und schon zuvor. Der Gedanke des freien Pflichtgehorsams, wie ihn vor allem die «Freiheit eines Christenmenschen» vertrat, war zu fein, zu überidealistisch, um populär zu werden. Melanchthon schrieb seinen Art. 6 zwar nicht aus Luthers Geist, aber auch nicht gegen Luthers Sinn. In allem andern wird man ihm schwerlich einen einzigen unlutherischen Gedanken nachweisen, umso weniger, da diesmal fast der ganze Wortlaut durch die 17 und die 15 Artikel gedeckt ist. Bemächtigt sich einmal die Reflexion des Rechtfertigungserlebnisses, so wird sie schwerlich anders können als dessen einzelne Faktoren auseinanderlegen, zwischen der religiösen Wurzel und der sittlichen Frucht unter-

scheiden, beides richtig trennen und wieder richtig verbinden. Das ist dann freilich Theologie, nicht Glaube als Erlebnis, und eine beschämende Probe für den Unterschied der beiden gab der Verfasser der Augustana selbst, als er theoretisch den Glauben so fein definierte und dann im Kleinmut seines Glaubens sich von Luther darüber belehren lassen musste, wie der Glaube praktisch aussieht.

Der dritte Hauptteil (Art. 7—16) handelt von der Kirche, den Sakramenten und den kirchlichen und weltlichen Ordnungen. Die Entdeckung des evangelischen Kirchenbegriffs war neben der Entdeckung der Rechtfertigung die eigentliche Grosstat Luthers gewesen, für die Melanchthon volles Verständnis hatte. Er beschreibt die christliche Kirche durchaus unpolitisch und unhierarchisch als die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente im evangelischen Sinn gereicht werden; Einheit im Zentralen, Freiheit in den Zeremonien! Die Zugehörigkeit viel falscher Christen und Heuchler, selbst öffentlicher Sünder und unfrommer Priester zu dieser Kirche ändert nichts an ihrem göttlichen Charakter und an der Kraft ihrer Sakramente. Das ist ein Bekenntnis zur Volkskirche, zur Sünderkirche, getragen von dem festen Vertrauen, dass Christus inmitten der Sünder regiert und sein Erlösungswerk treibt, unbeschadet menschlicher Schwachheit und Sünde. Als Sakramente gelten allein die Taufe mit Einschluss der Kindertaufe, das Abendmahl — «wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftig unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig und allda ausgeteilt und genommen», fast wörtlich wie in den 17 Artikeln — und die kirchliche Beichte und Absolution, wobei die Busse echt lutherisch nach ihrer Doppelseitigkeit beschrieben wird: als Reue, Leid und Schrecken über die Sünde und als Glaube an das Evangelium und an die Absolution, «welcher Glaube das Herz wiederum tröstet und zufrieden macht; darnach soll auch Besserung folgen und dass man von Sünden lasse». Wer spürt in dieser einfachen Beschreibung der Busse nicht einen letzten Nachhall von Luthers refor-

matorischen Erlebnissen, seiner furchtbaren Gewissensangst und seinem wunderbaren Trost im Glauben? An priesterliche Vermittlung kann solche Busse selbstverständlich nicht gebunden sein; das lässt auch dieser Artikel von der «wahren, rechten Busse» deutlich erkennen. Aber wie Luther selbst persönliches Bedürfnis nach der Privatbeichte und der Absolution aus einem Christenmund im Herzen trug, so wollte er auch seiner Kirche dies Gut in Freiheit, ohne Zwang erhalten wissen. Schliesslich werden alle Sakramente als Zeugnisse göttlicher Willenserklärung gedeutet, die den Glauben zugleich wecken und stärken sollen, damit aber auch als Begleitzeichen der göttlichen Gnadenverheissung im Wort, im Einklang mit der reformatorischen Grunderkenntnis, wie wir sie aus der Schrift «Von der babylonischen Gefangenschaft» kennen. Scharf unterschieden von den von Gott selbst eingesetzten Sakramenten werden dann die von Menschen gemachten Kirchenordnungen, die in Freiheit fortbestehen dürfen, wo es guter Ordnung dient, solange nur kein Schatten von Verdienstlichkeit und Wahn, Gott damit zu versöhnen, sich mit ihrer Beobachtung verbindet. Weltliches Regiment dagegen soll als von Gott eingesetzt betrachtet werden, und es sind die Christen der weltlichen Obrigkeit Gehorsam schuldig bis zu dem Grenzpunkt, wo solcher Gehorsam nicht ohne Sünde geschehen kann und es heisst: Gott mehr gehorchen als den Menschen! Eine warme und feine Rechtfertigung der Teilnahme des Christen nicht nur an obrigkeitlichen Aemtern, sondern am Weltleben überhaupt, am Handel, Besitz, Familie mit scharfem Ausfall gegen mönchische und täuferische weltflüchtige Heiligkeit ist mitten in diesen Artikel von der Obrigkeit eingesetzt. Rechte Vollkommenheit im evangelischen Sinn wurzelt im Herzen, in rechter Gottesfurcht und rechtem Glauben an Gott und beweist sich nicht durch Flucht aus den weltlichen Ordnungen, sondern im rechten Gebrauch derselben als Gottesordnungen, durch Erweis christlicher Liebe und rechter guter Werke nach eines jeden Beruf. Allen diesen Artikeln liegt eine klare und einheitliche Auffassung vom Gegensatz des

evangelischen zum römischen Wesen zugrunde. Letztlich ist es immer der Gegensatz gegen den massiven und äusserlichen Dualismus des katholischen Denkens, der die Kirche als heiligen Gottesstaat neben den Weltstaat setzt, die Sakramentsheiligkeit scharf sondert vom profanen Leben und im Mönchsstand das christliche Heiligkeitsideal im Gegensatz zum weltlichen Leben verwirklichen will. Für den evangelischen Glauben dagegen liegt alles an der neuen innern Herzensstellung zu Gott im gläubigen Vertrauen. Auf die Weckung und Stärkung dieses Vertrauens dringt die Kirche mit aller ihrer Arbeit in Predigt und Sakramentsspendung, und wo dann dies Vertrauen lebendig geworden ist, da hat es keinen Grund, aus der Welt zu fliehen, sondern breitet sich aus über das Alltagsleben in den natürlichen Ständen und Ordnungen, die Gott für das Gemeinschaftsleben geschaffen hat. Das war Luthers neue Stellung zu Gott und Welt, und sie bringt Melanchthon, wenn auch zerstückt in getrennte Artikel, deutlich zum Ausdruck.

Der Schlussartikel des Grundstocks der Augustana (Art. 17) stellt das Bekenntnis der christlichen Hoffnung fest: die traditionelle Eschatologie vom jüngsten Tag und Weltgericht mit der nachfolgenden ewigen Scheidung der Frommen und der Gottlosen unter scharfer Verwerfung der Beseligung aller Menschen und des Teufels und der Erwartung eines weltlichen Gottesreichs auf Erden vor der Totenauferstehung. In erster Hinsicht soll es beim Dualismus der Seligen und Verdammten sein definitives Bewenden haben, im zweiten Fall wird jede kräftige Hoffnung für diese Erde abgelehnt. Der ganze schwere Ernst der Sündenerfahrung Luthers lastet auf diesem Artikel von den letzten Dingen. Es soll bleiben beim schmalen Weg für die wenigen, und Welt bleibt Welt, bis Gott dreinschlägt mit den Donnern seines Weltgerichts. Für das Bild reformatorischer Frömmigkeit überhaupt, nicht nur für Luther und seinen Kreis, ist dieser Schlusston höchst bedeutsam. Der Unterschied ihres Gottesglaubens von allem optimistischen Fortschrittsglauben wird uns hier deutlich. Gottes Gericht und die Weltkatastrophe stehen für sie am Schluss.

Gewiss kommt der Glaube Luthers in mannigfaltiger und schwerer theologischer Belastung in der Augustana zum Ausdruck. Gleich der erste Artikel mit seiner unverdauten altkirchlichen Trinitätslehre und der theologischen Definition des Wortes «Person» samt beigefügten Anathematismen bereitete darauf vor. Das Ganze ist durchaus ein Theologenbekenntnis, wie schon zuvor Luthers Bekenntnis ein Theologenbekenntnis war. Das einfache Herzensbekenntnis Luthers und des Protestantismus redet nicht hier, das redet aus Luthers Briefen von der Koburg. Aber wer nicht trotz dieser Theologie und durch diese Theologie den lebendigen, warmen evangelischen Herzensglauben herauszuhören versteht, muss ein schlechter Theologe und ein evangelischer Christ ohne feinen Sinn für Frömmigkeit sein. Der Kern des reformatorischen Glaubens, die befreiende Botschaft von Gott und seiner Liebeserschliessung an die Menschen, das Rechtfertigungserlebnis mit seinem Trost und seiner Kraft, die aus der innern Freiheit und Festigkeit gewonnene souveräne Stellung zur Welt und ihren Ordnungen, alles das lebt in und zwischen diesen Zeilen, es steht als fester, sicherer Hintergrund hinter allen einzelnen Artikeln und verbindet ihr Vielerlei zu einer geschlossenen Glaubenseinheit. Und es war ein grosser Schritt vorwärts, als nicht mehr der eine Luther allein diesen Glauben in seinem Bekenntnis niederschrieb, sondern tapfere willensstarke Fürsten und Städtemagistraten vor Kaiser und Reich sich dazu bekannten und mit ihrer Person und ihrem Leben dafür einzustehen entschlossen waren.

5. Die schmalkaldischen Artikel. 1538.

Das Einladungsschreiben Papst Pauls III. zum Konzil von Mantua im Sommer 1536 gab dem Kurfürsten von Sachsen den Anlass, Luther mit der Aufstellung neuer Bekenntnisartikel zu beauftragen. Der kurfürstliche «Gedenkzeddel» vom Dezember 1536 hatte es auf zweierlei abgesehen. Zunächst wünschte er eine Zusammenfassung aller Artikel, die Luther «bisher gelehrt,

gepredigt und geschrieben, auf einem Konzil, auch in seinem letzten Abschied von dieser Welt vor Gottes allmächtiges Gericht, gedenkt zu beruhen und zu bleiben und darinnen ohne Verletzung göttlicher Majestät, es betreffe gleich Leib oder Gut, Frieden oder Unfrieden, nicht zu weichen». Weiter begehrte der Kurfürst die Aufsetzung solcher Artikel, «in welchen man um christlicher Liebe willen, doch ausserhalb Verletzung Gottes und seines Worts, etwas könnte und möchte nachgeben, wiewohl derselben wenig sein werden». Die andern Wittenberger Theologen sollten erklären, ob sie mit Luthers Artikel übereinstimmten oder nicht. Im Lauf des Dezembers 1536 führte Luther den Auftrag des Kurfürsten aus, in den ersten Januartagen 1537 bezeugten die Wittenberger Theologen ihre Zustimmung mit eigener Unterschrift, Melanchthon freilich mit einem Zusatz zugunsten des Papstes.[19]) Auf der Tagung der Evangelischen zu Schmalkalden hätten diese neuen Artikel Luthers zum gemeinsamen protestantischen Bekenntnis erhoben werden sollen, allein in Abwesenheit des schwer erkrankten Luthers hintertrieb der Leisetreter Melanchthon ihre Beratung und setzte allein die Billigung seiner Augustana und Apologie bei den protestantischen Ständen durch, während Luther in dem Glauben belassen wurde, es seien zu Schmalkalden seine Artikel «einträchtig bekannt und beschlossen worden». In solcher Meinung gab Luther die «Artikel, so da hätten sollen aufs Conzilion zu Mantua oder wo es würde sein, überantwortet werden, von unsers Teils wegen und was wir annehmen oder geben könnten oder nicht» 1538 im Druck heraus, versehen mit seiner Vorrede und mit mehreren Zusätzen zum ursprünglichen Manuskript. Unter dem irrtümlichen, aber verständlichen Titel «Die Schmalkaldischen Artikel» ist daraus später eine Hauptbekenntnisschrift der orthodoxen lutherischen Kirche geworden.

Gewaltig regt sich noch einmal in diesem Artikel der alte trotzige und grimmige Bekennergeist Luthers, und wie bezeichnend, Luther griff auf sein erstes Bekenntnis

[19]) W. 50, 192—254; Erl. 25², 163—205; Cl. 4, 292—320; Br. 3, 35—74; B. 503—516.

vom Jahr 1528 zurück; ganze Partien der neuen Artikel wiederholen einfach den alten Glauben und die alten grimmigen Proteste. Auch die Situation aus der er schreibt, ist die gleiche wie damals; er denkt an seinen nahen Tod und will verhindern, dass nach seinem Tod falsche Gerüchte über seine Lehre ausgebreitet werden. Die sogenannten Schmalkaldener Artikel sind also eine letzte Redaktion des ersten Bekenntnisses Luthers; man versteht sie am besten als Korrektur der Leisetreterei Melanchthons in der Augustana, verfasst von dem Mann, der besser als Melanchthon wusste, was bekennen heisst, bekennen aus Herzensgrund, rückhaltlos offen, entschieden und klar. Wer weiss, welche Wendung ihre wirkliche Erhebung zum Bekenntnis des Schmalkaldischen Bundes der Geschichte des Protestantismus gebracht haben würde? Allen weitern Unionsverhandlungen mit Rom wäre der Boden entzogen gewesen; der lutherische Protestantismus hätte sich ein für allemal in Kriegsstellung gesetzt.

Es ist diesmal ein ganz und gar antirömisches Bekenntnis, höchstens die Zusätze des gedruckten Textes gedenken der Rottengeister und Enthusiasten. Aber die Form des Bekenntnisses war für Luther durch den Auftrag des Kurfürsten bestimmt; er musste Artikel, in denen nichts nachzugeben ist, von Artikeln, über die sich wohl verhandeln liesse, unterscheiden. Die Rücksicht auf diesen Auftrag nahm dem neuen Bekenntnis seine Einheitlichkeit; die Artikel stehen nicht in der Reihenfolge, wie sie in Luthers Gemüt innerlich verbunden waren. In dieser Hinsicht steht das erste Bekenntnis Luthers über allen andern spätern Redaktionen und steht auch die Augustana höher als die Schmalkaldischen Artikel.

Voran stellt Luther das gemeinsame katholische Bekenntnis, die hohen Artikel von der göttlichen Majestät, — genau so hatte der Eingang von Luthers erstem Bekenntnis gelautet — über die kein Streit ist zwischen Rom und den Protestanten, nämlich drei Artikel von der Trinität, einen von der Menschwerdung des Sohnes Gottes nach dem Wortlaut des Apostolikums mit Ver-

weis auf das Symbol der Apostel, das Athanasianum und den gemeinen Kinderkatechismus; Marburger Artikel und Augustana hatten sich auf das Nicaenum berufen. Die altkirchliche Trinitäts- und Zweinaturenlehre soll als Voraussetzung des lutherischen wie jedes Christenglaubens in ihrer dogmatischen Objektivität ohne die leiseste subjektive Zutat mit tiefster Ehrfurcht bekannt werden.

An zweiter Stelle folgen die Artikel, «so das Amt und Werk Jesu Christi oder unsrer Erlösung betreffen», d. h. im Grunde ein Hauptartikel, «von dem man nichts weichen oder nachgeben kann, es fallen Himmel und Erden», mit drei polemischen Folgerungen. Der Hauptartikel ist das Bekenntnis zum Erlösungstod Jesu Christi und zur Rechtfertigung aus Glauben allein. Da Luther von der Rechtfertigung vor Gott im dritten Teil einen Spezialartikel einfügt, liegt der Ton des ersten Hauptartikels noch nicht auf dem christlichen Erlebnis, sondern auf seinem objektiven geschichtlichen Grund: Christus allein der Erlöser und alle Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit allein von Christus im Glauben. Von diesem Hauptartikel aus wird das Verdikt gesprochen über Messe, Mönchstum und Papst, weil sie alle drei stracks und gewaltiglich wider diesen Hauptartikel streben. Die Messe im Papsttum muss «der grösste und schrecklichste Greuel» sein, gerade wie Luther im ersten Bekenntnis «vor allen Greueln die Messe» genannt hatte. Mit der Messe fallen gleichsam als Ungeziefer und Geschmeiss dieses Drachenschwanzes das Fegfeuer, die Vigilien, die Wallfahrten, die Bruderschaften, das Heiligtum (Reliquien), der Ablass; ein Zusatz in der gedruckten Schrift spricht die Verwerfung der Anrufung der Heiligen gleichfalls auf Grund des ersten Hauptartikels aus. Stifte und Klöster werden genau wie in Luthers erstem Bekenntnis gut geheissen, wenn sie zu Bildungsanstalten für Männer und Frauen dienen, und werden radikal verworfen, sobald die darin gesuchte Heiligkeit Selbstzweck wird und sich wider den ersten Hauptartikel erhebt. Den Papst als einfachen römischen Bischof, nicht als Haupt der ganzen Christen-

heit kraft göttlichen Rechtes, könnte Luther ertragen; der Papst aber, der sich in teuflischer Anmassung zum Haupt der Christenheit aufwirft und den Gott auf der Erde spielt, ist für Luther der rechte Antichrist, den er so wenig wie den Teufel als seinen Herrn leiden mag. Trotz manchen Breiten in der Ausführung dieser Artikel imponiert die Geschlossenheit in Luthers Denken. Christus allein unser Erlöser, also kann uns keine Messe bei Gott versöhnen, keine Mönchsheiligkeit zieht seine Gunst uns herbei, kein Papst hat neben ihm uns irgend etwas zu befehlen. Genau die gleiche Konsequenz des Denkens aus einem Prinzip sprach schon aus Luthers erstem Bekenntnis. Luther hat seinen Christusglauben klar zu Ende gedacht und aus ihm heraus die Freiheit gefunden gegenüber allen katholischen Gnadenmitteln und Verdiensten. Auch der Glaube hat seine Logik; in dieser Logik des Glaubens wusste sich Luther ganz besonders stark.

Der dritte Teil stellt Stücke oder Artikel zusammen, über die Luther und seine Freunde mit vernünftigen Gelehrten oder unter sich selbst handeln möchten: Sünde, Gesetz, Busse, Evangelium, Taufe und Kindertaufe, Sakrament des Altars, Schlüssel, Beichte und Bann, Weihe und Vokation der Prediger, Priesterehe, Kirche, Rechtfertigung und gute Werke, Klostergelübde, Menschensatzungen; das ist doch, zumal gegen den Schluss zu, ein recht loses Vielerlei ohne alle Einheit und Geschlossenheit. Seltsam berührt der Nachtrag von der Rechtfertigung an dieser Stelle; der zweitletzte Artikel von Klostergelübden wiederholt nur Art. 3 im zweiten Teil. Schwerlich hat es Luther an innerer Kraft gefehlt, einen einheitlichen Wurf zustande zu bringen, aber der kurfürstliche Auftrag, Artikel, über die man noch verhandeln könne, zusammenzustellen, wirkte lähmend auf seine Arbeit.

Im Artikel von der Sünde stellt Luther die Sünde, die alle Menschen von Adam her bekommen haben, die Erbsünde, voran und erklärt alle bösen Werke, die uns in den zehn Geboten verboten sind, als Früchte dieser Hauptsünde. Eine so tiefe böse Verderbung der Natur ist ihm

solche Erbsünde, dass keine Vernunft sie erkennt, sondern sie aus der Schriftoffenbarung geglaubt werden muss. Folgt die Verwerfung von sieben optimistischen Lehrsätzen der Scholastiker, deren heidnische Lehrart aus Unkenntnis der Sünde und Christi, unseres Heilands, gekommen ist. «Denn wo diese Lehre recht sollte sein, so ist Christus vergeblich gestorben, weil kein Schaden noch Sünde im Menschen ist, dafür er sterben müsste». Es ist ein weiter Weg, den Luther von der feinen Auslegung des Wortes «Sünde» in der Vorrede zum Römerbrief bis zu diesem Artikel zurückgelegt hat. Luther selbst war einst die Grösse des Sündenverderbens nicht zuerst aus Bibelstellen von der Erbsünde oder durch den Rückschluss vom Verdienst Christi, sondern durch das Aufsteigen des verpflichtenden absoluten Ideals zum persönlichen Erlebnis geworden. Er ging nicht von der Erbsündenlehre aus, sondern von Gottes forderndem Gesetz, und erst die Antinomie des unbedingten Sollens und des tatsächlichen Nichtkönnens hatte ihn auf das Geheimnis der Erbsünde aufmerksam gemacht, natürlich im Zusammenhang mit der alten augustinischen Tradition. Jetzt sind alle diese Erfahrungsgrundlagen wie vergessen; es wird geradezu verworfen, dass die Erfahrung — Luther sagt freilich «Vernunft» — zur Erkenntnis der Erbsünde führt, und allein schon die Stellung der Sündenlehre vor der Lehre vom Gesetz verhindert den natürlichen Zusammenhang dieser Gedanken. Man muss an die Erbsünde glauben, weil alt- und neutestamentliche Bibelstellen von ihr berichten, und weil Christus vergeblich gestorben wäre (Gal. 2, 21), wenn die Erbsünde nicht alle Menschen zu Sündern stempelte; die ganze Sündenlehre fängt mit dieser autoritativ übernommenen Erbsündenlehre an. Orthodoxer im Sinn der spätern Lehrentwicklung kann man nicht schreiben, nur dass in diesem Fall Melanchthon Luther vorausging, indem er schon 1521 zuerst von der Sünde, und zwar gleich der Erbsünde und hernach erst vom Gesetz, aus dem doch nach Paulus die Erkenntnis der Sünde kommt, handelte. Auf diesem Weg ist aus erlebter Sündenerfahrung eine autoritative Sündendoktrin geworden,

welche die befreienden reformatorischen Erkenntnisse verschütten half.

Vom Gesetz schreibt Luther schroff einseitig, aber mit einem Nachklang seiner gewaltigen Erfahrung. Sein eigentlicher positiver Zweck, durch Drohungen und Verheissungen der Sünde zu steuern, ist infolge der Bosheit menschlicher Sünde gescheitert; die rohen, bösen Leute macht das Gesetz ärger und reizt sie nur zur Uebertretung, während die andern durch ihren optimistischen Wahn, das Gesetz aus eigener Kraft halten zu können, Heuchler und falsche Heilige werden. Aber das vornehmste Amt oder Kraft des Gesetzes ist, die Erbsünde mit ihren Früchten zu offenbaren und dem Menschen zu zeigen, wie gar tief seine Natur gefallen und grundlos verderbt ist. Das macht freilich den Menschen auch nicht besser, treibt ihn in Schrecken und Verzweiflung hinein, da er nicht mehr weiss, wo aus und ein, fängt an, Gott feind zu werden und zu murren, sodass die Sünde grösser wird durch das Gesetz. Für die Gedanken vom Gesetz als dem Spiegel der Gotteskindschaft und des christlichen Ideals hat Luther in diesem Augenblick nichts übrig. In ihm zittern die furchtbaren Erfahrungen nach, die er im Kloster unter den Schrecken des Gesetzes durchzumachen hatte und aus denen er erst langsam emporstieg auf die Höhe des freien Kindesgehorsams. Luthers Lehre vom Gesetz will ganz als Buss- und Bekehrungslehre verstanden werden.

Der dritte Titel «von der Busse» dürfte erst nachträglich als Titel eingesetzt sein; denn Luther bleibt zunächst beim Thema vom Gesetz. Das Gesetz ist nicht mit dem Alten Testament erledigt; das Neue Testament behält das Strafamt des Gesetzes und treibt es auch, da sogar der heilige Geist nach Joh. 16, 8 die Welt für die Sünde strafen wird. Als Donneraxt Gottes schlägt das Gesetz offenbare Sünder und falsche Heilige in einen Haufen und treibt sie allesamt in Schrecken und Verzagen. Es ist der Hammer, der die Felsen zerschmettert (Jer. 23, 29); es schafft in der Seele recht Herzeleid, Leiden und Fühlen des Todes, wenn ein jeder Mensch das strafende und verdammende Urteil über sich ergehen

hört. Würde das Gesetz allein sein Amt treiben, so wären Tod und Hölle und gänzliche Verzweiflung wie bei Saul und Judas die Folge; «das Gesetz tötet durch die Sünde» (Röm. 7, 10). Darum fügt das Neue Testament die tröstliche Verheissung der Gnade durchs Evangelium und die Sakramente hinzu, und zwar nicht nur Christus Luk. 24, 47, der in seinem Namen Busse und Vergebung der Sünden predigen heisst, sondern schon Johannes der Täufer, der Bussprediger zur Vergebung der Sünden, damit die Menschen aus der Gewissensnot und dem Sündenschrecken auf den Empfang der Gnade und Vergebung vorbereitet würden. Beides zusammen, die Arbeit von Gesetz und Evangelium, will Luther unter der «Rechten Busse» verstanden haben. Mit dem Gesetzesdonner fängt sie an, aber erst durch die evangelische Verheissung kann sie ihr Ziel erreichen. Die Unterscheidung der evangelischen Busse von der gesetzlichen Busse aus der Zeit des Sermo de poenitentia ist noch jetzt bei Luther nicht vergessen; er weiss genau, dass die Furcht vor dem Gesetz und vor den Strafen keinen Menschen innerlich besser macht und näher zu Gott bringt. Das tut allein die Liebe zur Gerechtigkeit, die am Bild Christi zum Erwachen kommt. Aber die Konsequenz, die Luthers Schüler Agrikola und die Antinomisten daraus zogen: die Entfernung des Gesetzes aus der evangelischen Busspredigt, verwarf Luther im Einklang mit Melanchthon. Er blieb zeitlebens bei der rechten Verbindung von Gesetz und Evangelium, und dieser Artikel von der Busse will es stark betonen: zuerst das Gesetz, dann das Evangelium, wie Luther selbst das an sich erfahren hatte. Eine breit ausgeführte Kritik der falschen Busse der Papisten im Anschluss an das katholische Schema: Reue, Beichte, Genugtuung mit dem Anhang des Ablasses bildet den zweiten Teil dieses Artikels. Höchst wirkungsvoll fügt Luther die evangelischen Antithesen hinzu: die evangelische Reue, die nicht disputiert, welches Sünde oder nicht Sünde sei, sondern kurzweg alles an uns für Sünde erklärt und an allem, was wir sind, gedenken, reden oder tun, gewiss verzagt; die evangelische Beichte, die in dem Generalbekenntnis, dass alles eitel

Sünde mit uns sei, alle Sünde begreift und keine vergisst; die evangelische Genugtuung: Christus das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt. Die so vertiefte Busse währt bei den Christen bis in den Tod, denn sie beisst sich mit der übrigen Sünde im Fleisch durchs ganze Leben, kraft des heiligen Geistes, dessen Gabe auf die Vergebung der Sünden folgt, täglich die übrigen Sünden reinigt und ausfegt und daran arbeitet, den Menschen recht, rein und heilig zu machen. Man sieht, Luther hat seine ersten Thesen nicht vergessen; er bekennt sich bis zuletzt zu der wahren Christenbusse, die das ganze Leben währt. Nur will er, deutlicher als in den Thesen, darin kein Werk des Menschenwillens sehen; es ist Gottes Geist, der den Kampf gegen den alten Menschen in uns führt. Das ist der richtige Schluss aus der Lehre vom unfreien Willen, aber er hebt die Psychologie auf und postuliert das fortgesetzte Wunder im Christenmenschen.

In der Druckschrift fügte Luther am Schluss dieser Busslehre eine Auseinandersetzung mit der These von der Sündlosigkeit des Christen hinzu, die in Täuferkreisen damals manche Vertreter hatte. Diese These besagte, dass alles, was ein wirklicher Geistesmensch im Glauben tut, ohne Sünde ist, weil wirkliche Sünde für ihn beweisen würde, dass er den Geist und Glauben nie recht gehabt habe. Solchem überspannten Idealismus gegenüber wehrt sich Luther für Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit, indem er daran erinnert, dass auch die Heiligen trotz täglicher Busse und Streit mit der Erbsünde zuweilen in schwere offenkundige Sünden wie Ehebruch, Mord und Gotteslästerung gefallen sind. Seine Erklärung dieses beschämenden Tatbestandes bewegt sich jedoch in Gedanken, die dem von ihm bekämpften Idealismus auffallend nahe stehen und im Grunde seine Hilflosigkeit gegenüber diesem Problem bekunden. Auch Luther nimmt nämlich an, dass solche Heilige im Moment ihrer Sünde von Glaube und Geist verlassen gewesen seien, da der Geist, wo er wirklich lebt, der Sünde steuert und ihr Vorhaben verhindert, und nach 1. Joh. 3, 9 der aus Gott Geborene nicht sündigt, ja nicht sündigen kann,

unbeschadet der Wahrheit, dass wir nach 1. Joh. 1, 8 lügen würden, wenn wir uns unserer Sündlosigkeit rühmen wollten. Diese Gedanken verraten eine gebrochene Auffassung des Christenstandes; heiliger Geist und Glaube kommen und verschwinden wieder, ihr Kommen und Verweilen erklärt alles Gute, das ein Christ vollbringt, aber ihr Verschwinden erklärt die Siege des Bösen im Christenleben. All das liegt wieder in der Konsequenz der proklamierten Unfreiheit des Willens; der Wunderglaube zerreisst alle Psychologie und löst das Christenleben in eine seltsam abwechselnde Reihe göttlicher Siege und menschlicher Niederlagen auf. Wir stehen hier vor den Schranken des lutherischen Dualismus. Gegenüber den Idealisten vertritt er zwar die Ehrlichkeit, aber nicht die überzeugende Kraft des Denkens.

Der Sünden-, Gesetz- und Busslehre tritt nun die Lehre vom Evangelium gegenüber, das nach Luther in vierfacher Form Rat und Hilfe wider die Sünde bringt. Erstens durchs mündliche Wort, die Predigt der Vergebung der Sünden in aller Welt, das eigentliche Amt des Evangeliums. Zweitens durch die Taufe, d. h. Gottes Wort im Wasser, wobei Luther gegen den Sakramentsbegriff der Thomisten und der Scotisten Stellung nimmt und beiden gegenüber sich zum augustinischen Sakramentsbegriff bekennt; die Kindertaufe rechtfertigt er damit, dass die Kinder auch zu der verheissenen Erlösung durch Christus gehören. Drittens durch das Sakrament des Altars; Brot und Wein im Abendmahl ist der wahrhaftige Leib und das Blut Christi und wird nicht allein gereicht und empfangen von Frommen, sondern auch von bösen Christen; gegen die Kelchentziehung und die Transsubstantiation wird protestiert. Viertens durch das Amt der Schlüssel, das auch den Christen angesichts der Fortdauer ihrer Sünden (Röm. 7, 25, Ps. 143, 2, 1. Kor. 4, 4) eine Wohltat bleibt. Es ist ein Nachklang der alten Verkündigung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, wenn Luther zur «Kraft der Schlüssel» hinzufügt «und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum» gemäss Matth. 18, 20. Man weiss,

wie hoch Luther von diesem Erweis christlicher Bruderschaft persönlich gedacht hat. Daran schliesst sich die Empfehlung der Beichte, jedoch ohne alle erzwungene Sündenaufzählung. Da die Schlüssel das Amt der Kirche, Sünde zu binden und zu lösen, bedeuten, fügt Luther ein kurzes Wort über den Bann hinzu; er möchte den sogenannten kleinen Bann, die Ausschliessung offenbar halsstarriger Sünder vom Abendmahl und anderer Kirchengemeinschaft bis zum Moment ihrer Besserung in seiner Kirche aufrecht erhalten wissen, jedoch ohne Einmengung von weltlicher Strafe. Eine bedeutsame Verwandtschaft Luthers mit Calvin, nur dass Luther die Voraussetzung calvinischer Kirchendisziplin, die Schaffung eines Konsistoriums von Laienältesten, nicht erwogen zu haben scheint.

Zwischen Beichte und Bann setzte Luther in der Druckschrift einen gewaltigen Protest ein gegen den Enthusiasmus, der das äussere Wort verachtet. Er wiederholt Gedanken aus den Marburger Artikeln (Art. 8), dass Gott niemand seinen Geist oder Gnade gebe ohne durch oder mit dem vorhergehenden äusserlichen Wort und wiederholt die Sätze seiner Schrift «Wider die himmlischen Propheten»: «Gott will nicht mit uns Menschen handeln denn durch sein äusserliches Wort und Sakrament; alles aber, was ohne solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmt wird, das ist der Teufel.» Adam und Eva hat der Teufel zu Enthusiasten gemacht, indem er sie vom äusserlichen Wort Gottes auf Geisterei und Eigendünkel führte; das Papsttum ist eitel Enthusiasmus; Thomas Münzer und alle, die zwischen Geist und Buchstaben so scharf trennen, sind Enthusiasten. «Summa: Enthusiasmus steckt in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zu Ende der Welt, von dem alten Drachen in sie gestiftet und gegiftet, und ist aller Ketzerei, auch des Papsttums und Mahommets Ursprung, Kraft und Macht.» Warum dieser Zorneserguss Luthers? Es muss sich für ihn in dieser Frage um Sein oder Nichtsein gehandelt haben. Wer vermag Göttliches und Menschliches, Göttliches und Teuflisches, gut und böse klar zu unterscheiden, wenn der Geist, der Menschengeist, allem

Irrtum und aller Sünde ausgesetzt, oberste Instanz des Glaubens sein soll? Alle Grenzen von Wahrheit und Illusion schienen Luther in der Konsequenz dieses Gedankens zu verschwinden; es war ihm, als verlöre er allen Boden unter den Füssen, wenn er sich auf den Geist, getrennt von Gottes Wort, verlassen sollte. Es gibt zu denken, dass die schweizerische Theologie, die unter Zwinglis Leitung eine Art Enthusiasmus gegen Luther vertreten hatte, unter der Führung Calvins zu einer kaum weniger scharfen Verwerfung des Enthusiasmus, als man sie hier bei Luther findet, gelangte.

Der folgende Artikel «von der Weihe und Vokation» rechtfertigt die Freiheit der evangelischen Kirchen, Pfarrer zu ordinieren, was sonst Bischofsrecht war. Dann wird die Priesterehe gerechtfertigt wider die antichristlichen, tyrannischen, verzweifelten Buben, die durch den Zölibatszwang erschrecklicher, greulicher, unzähliger Sünde der Unkeuschheit Ursache gegeben haben. Unter der heiligen christlichen Kirche, an die wir glauben im Bekenntnis, sind die heiligen Gläubigen zu verstehen, die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören; die Heiligkeit dieser Kirche besteht nicht in äusseren Zeremonien, sondern im Wort Gottes und rechtem Glauben, woraus klar zu sehen ist, wer die Kirche ist und wer nicht. Zuletzt werden die Klostergelübde und alle angeblich zur Vergebung der Sünden dienenden Menschensatzungen kurz und bündig verworfen. «Kirche und kirchliche Dinge» müsste dieser Schlussteil überschrieben sein.

Aber mitten drin steht ein Glaubensartikel: «Wie man vor Gott gerecht wird und von guten Werken», in wenig kurzen Sätzen die Summe des lutherischen Glaubens. Luther bekennt, «dass wir durch den Glauben ein ander neu, rein Herz kriegen und Gott um Christi willen, unseres Mittlers, uns für ganz gerecht und heilig halten will und hält; obwohl die Sünde im Fleisch noch gar nicht weg oder tot ist, so will er sie doch nicht rechnen noch wissen. Und auf solchen Glauben, Erneuerung und Vergebung der Sünde folgen denn gute Werke; wo nicht, so ist der Glaube falsch und nicht recht. Was an diesen Werken noch sündlich oder mangelhaft ist, soll nicht für

Sünde oder Mangel gerechnet werden, eben um desselben Christus willen, sondern der Mensch soll ganz nach der Person und seinen Werken gerecht und heilig heissen und sein aus lauter Gnade und Barmherzigkeit, in Christus über uns ausgeschüttet.» Darum kein Rühmen unserer Verdienste! «Wer sich rühmt, der rühme sich, dass er einen gnädigen Gott hat, so ist's alles gut.» Wundervoll ist von Luther in diesem Schlussbekenntnis noch einmal die Einheit des religiösen und sittlichen Grunderlebnisses zum Ausdruck gebracht: der Glaube ein anderes neues Herz, und Glaube, Erneuerung, Vergebung der Sünde ein und dieselbe Tatsache, und alle einzelnen guten Werke ausströmend aus diesem innern Mittelpunkt! Und doch zugleich daneben die klare Unterscheidung des religiösen Glaubens von der sittlichen Selbstbeurteilung. Vor Gott sind wir recht, weil er uns gnädig ist; vor uns selbst bleiben wir sündig und unvollkommen und haben nichts an uns zu rühmen. Das ist die Paradoxie des Christenstandes, wie sie Luther von Anfang an, besonders scharf aber in der Vorlesung über den Römerbrief, hervorhob. Er prägte damals die Antithese: «unwissend gerecht, mit Wissen Sünder», oder auch: «in Wahrheit Sünder, gerecht durch Zurechnung». Ein anfechtbarer Versuch, mit menschlichen und gar juristischen Begriffen das Geheimnis des Christen anzudeuten! Die Sache selbst aber ist trotz aller Paradoxie einfach und klar. «Kinder und doch Sünder», «Sünder und doch Kinder» ist der einfachste Ausdruck, den Luther dafür gefunden hat; das eine ohne das andere ergäbe hochmütige Vermessenheit oder hoffnungslose Verzweiflung. Es ist der Kern von Luthers Rechtfertigungsglauben, dass Gott seine Kinder gerade dann erneuert und zu seinem göttlichen und guten Leben erhebt, wenn sie in voller Wahrhaftigkeit sich ihrer sittlichen Schuld und Ohnmacht bewusst sind und allein aus seiner vergebenden Gnade leben.

Als Ganzes müssen die Schmalkaldischen Artikel Luthers immer einen zwiespältigen Eindruck hinterlassen. Zunächst fällt bemühend auf, wie Luther Stücke mit Stücken, Artikel mit Artikeln zusammensetzt und kein Werk aus einem Guss mehr fertig bringt. Das mag

neben seinem Aelterwerden auch an dem besondern kurfürstlichen Auftrag gelegen haben, zwischen diskutabeln und undiskutabeln Artikeln zu unterscheiden, ein Auftrag, für dessen Ausführung freilich niemand so ungeeignet war wie Luther, für dessen Glauben es nun einmal keine Grade der Probabilität gab, sondern in allen Punkten bloss ein «wahr» oder «falsch», Gottes Wort oder Lügen. Aber die Schranken von Luthers Grösse treten doch vor allem darin zutage, dass auch dies letzte Bekenntnis Luthers genau so wie schon sein erstes gelehrte, von der Tradition übernommene Theologie und erlebten Glauben auf einer Fläche darstellt und speziell das altkirchliche Trinitätsdogma voranstellt, als wäre es die Grundlage jedes Christentums, das überhaupt für eine Diskussion in Frage kommen könnte. Gleich der erste Artikel des Bekenntnisses lautet: «Dass Vater, Sohn und heiliger Geist in einem göttlichen Wesen und Natur drei unterschiedliche Personen, ein einiger Gott ist, der Himmel und Erden geschaffen hat.» Darauf folgen als Artikel 2 und 3: «Dass der Vater von niemand, der Sohn vom Vater geboren, der heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehend sei, und dass nicht der Vater, noch heiliger Geist, sondern der Sohn sei Mensch geworden.» Man kann den besonders hohen Wert dieser steifen Trinitätssätze für Luthers religiöses Empfinden daraus ermessen, dass er sie im Jahr 1538 mit gleicher Entschiedenheit und Wichtigkeit an die Spitze des Bekenntnisses stellte wie zehn Jahre zuvor. Einen christlichen Glauben ohne ein klares unzweideutiges Ja zu diesen Trinitätssätzen soll und kann es nach Luther überhaupt nicht geben. Darin hat die spätere Orthodoxie Luther recht verstanden; sie hat in diesem Punkt Luthers Denken geradlinig weitergeführt.

Anders sieht die Sache freilich aus, wenn man sich fragt: Was ist nun der eigentliche Lutherglaube innerhalb der Schmalkaldischen Artikel, was ist das Besondere dieses evangelischen Bekenntnisses, zumal im Sinn der geschichtlichen Entwicklung und des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs. Darüber kann kein Zweifel sein, es ist der neue straffe Zusammenhang der Artikel vom

Gesetz, Evangelium und der Gerechtigkeit aus Glauben mit dem von Luther so gewaltig unterstrichenen Hauptartikel von der Erlösung durch Christus. Es sind zwei Wege, die sich bei Luther am gleichen Ziel begegnen. Er geht vom Gesetz aus, macht unter Gottes Donneraxt die Erfahrung seiner Ohnmacht und Schuld und greift dann in der Verzweiflung, die das Gesetz bewirkt, nach der Verheissung des Evangeliums. Oder er geht von Christus dem Erlöser aus und wirft von hier aus alle entgegenstehenden Faktoren mit Donnerschlägen nieder, damit allein der Glaube an den Erlöserchristus das Feld behaupte. Beide Wege gehören durchaus zusammen. Der erste Weg über das Gesetz müsste in Verzweiflung endigen, wenn nicht mit Christus der Trost zum Herzen käme. Dem zweiten Weg von Christus aus fehlt das Zwingende der sittlichen Erfahrung ohne den Durchpass durch die Schrecken des Gesetzes. «Gesetz und Evangelium» heisst die alte Parole Luthers, von ihr ging er aus, bei ihr endigt sein Denken. Das Ergebnis fasst dann die Rechtfertigungslehre zusammen, den festen frohen Trost des Glaubens und den Mut und die Lust zum sittlichen Werk. Das war es, was Luther der Welt zu sagen hatte. Er sagt es im Bekenntnis seines Alters mit der leidenschaftlichen Energie, der Begeisterung, der Ueberzeugungskraft, mit der es einst den jungen Luther überwältigte. Es ist doch sein Herzensbekenntnis vor allem andern, der Glaube, den er entdeckt hatte und dessen Botschaft an die Welt seine göttliche Mission gewesen war. Nur wer hier Luther versteht, hat ihn recht verstanden. Und wenn er selbst es nicht mehr vermochte, altheilige Theologie von diesem persönlich erlebten Glauben zu unterscheiden, so liegt für uns heute kein Grund vor, ihm darin zu folgen. Im Gegenteil, in der immer klareren Erkenntnis von Luthers Glauben und in der Befreiung dieses Glaubens von seinen vergänglichen theologischen Belastungen liegt recht eigentlich die Zukunft aller Arbeit, die Luthers unerschöpflicher Sendung wahrhaft dienen will.

Sachregister.

Abendmahl (Messe) 27—37, 66, 263—268, 276, 287 f, 292, 301, 313 f.
Ablass 1—22, 26, 277 f, 307.
Absolution (Schlüsselgewalt) 6, 42 f, 45 f, 218, 263, 314.
Apokatastasis 183 f, 303.
Apostolikum 216 f, 230—249, 270 ff, 307.
Askese, christliche 4, 47, 69, 96.
Bann 314.
Beichte 45 f, 262, 277, 292, 302, 312, 314.
Bekenntnis 268—318.
Bergpredigt 122 f, 128, 136, 150.
Beruf 93, 134, 137, 302.
Bibelauslegung, bildliche 182.
Bibelautorität 28, 52, 107, 128, 136, 166 ff, 169.
Bibel, Klarheit derselben 163, 168 f.
Bibelkritik 111 f.
Bibel, Altes Testament 74, 123, 134 f.
Neues Testament 106—113.
Bibelverständnis 112 f, 120 f, 169 f, 182.
Busse 4 f, 24, 36, 42—48, 99, 261, 302, 310 ff.
Busse u. Taufe 33, 35 f, 261, 279.
Christologie (Zweinaturenlehre) 271, 307.
Christus als Erlöser 62 f, 108 f, 197, 234, 272, 307, 318,
unser Herr 234,
König und Priester 91 f,
kein zweiter Moses 109,
als Offenbarung Gottes 62, 178, 248,
Stellvertretung 89,
Tod und Auferstehung 39 f, 84,
Vorbild 20, 80, 82, 99 ff, 136 f, 146.
Dekalog 50—77, 215 f, 221—230.
Dinge, letzte (Eschatologie) 279 f, 303.
Dualismus 165, 172, 186, 193, 197, 199, 209.
Egoismus, frommer 13, 22, 65, 68, 71, 103.
Ehestand 229, 272.
Eid 225.
Enthusiasmus 314, (s. Spiritualismus).
Erbsünde 77, 179, 201, 207, 271 f, 291, 299, 309 f.
Erhaltung 200, 231.
Erlösung 108, 171, 233 f, 236, 258, 289, 307.
Erziehung 64, 71.
Evangelium 15, 17, 19, 83 f, 108 f, 236, 245, 313, (s. auch Gesetz u. Evangelium, Wort Gottes).
Familie (Eltern u. Kinder) 71, 227.
Fasten, s. Askese.
Fegfeuer 7, 278, 307.
Fleisch 120, 164, 194 ff, 204, 207 f, 246.
Freiheit, christliche 27, 30, 40, 55, 60 f, 78—105, 124 f, 129, 145, 279.
Furcht Gottes 14, 51, 62, 216, 222.
Gott fürchten und lieben 221 f.
Gebet 67 f, 82, 93, 146, 250 f.
Gebote des Neuen Testamentes 110, 130, 175.
Geist, heiliger 54 f, 114 f, 116 f, 132, 162 f, 166 f, 179, 235 ff, 259, 273 f, 299, 310, 312, 314.
Geist u. Glaube 55, 96, 115, 236 f, 275, 291, 313.
Gelübde 41 f, 314.
Genugtuung 46 f, 312.
Gerechtigkeit, bürgerliche 153, 205 ff, vor Gott, s. Rechtfertigung.
Gesetz 60 f, 85 f, 114 f, 130, 173 ff, 204 f, 309 ff.
Gesetz und Evangelium (Gebote und Verheissungen) 43 f, 47, 84, 98, 176, 215, 220, 318.

Gewissen 52, 54 f, 140 f, 206.
Glaube 7 f, 24, 26, 38, 44, 47, 52—63, 56 f, 67, 83 f, 87, 90 f, 109, 117 ff, 165, 216, 222 f, 236, 258 f, 266, 285, 289, 300, 316.
Christusglaube 52, 54, 84 f, 88 f, 109, 197, 209, 217, 271, 307 f,
fremder Glaube 41,
Gottesglaube 193 f, 216 f, 219, 223 f, 232 f.
Glaube und Gebote 56 f, 60 f, 77 f, 85 f, 89 f, 98 f, 130, 248 f.
Glaube und Geist, s. Geist.
Glaube und Liebe 57, 103 f, 110 f.
Glaube und Werke 13, 30, 36 f, 44 f, 56, 59 f, 70, 97 f, 105 f, 110, 118, 285, 289, 300, 316.
Gnade 17, 21 f, 24, 26, 33 ff, 48, 116 f, 167, 171, 200 f, 208, 215, 243, 255, 260.
Gott, Allmacht Gottes 57 f, 66, 69 f, 143 f, 158, 163, 176 f, 189 ff, 198, 232,
der verborgene Gott 177, 187 ff,
Gott und das Böse 184 f,
Gottes Ehre (Herrlichkeit) 17, 63—66, 76, 88, 196, 218, 224, 251,
Gerechtigkeit Gottes 119, 159, 165, 192, 212,
Liebe Gottes 62, 231, 248, 274,
Praeszienz Gottes 163, 188,
Wahrhaftigkeit Gottes 44, 88,
Gott als Willkür 86, 187,
Zorn Gottes 83, 143 f, 164, 203, 224, 271, 299,
Gott als Zuschauer 182 f, 193, 201.
Gottesdienst 30, 59, 66 ff, 88.
Heiden, edle 195 f.
Heilige, (Anrufung derselben) 278, 308.
Heiligung (Heiligkeit) 226, 245 f, 251 f, 273, 302.
Heilsgewissheit 7 f, 36 f, 44, 117, 211.
Hoffnung (s. auch Jenseits und letzte Dinge) 104 f, 246 f, 252, 303.
Ideal, absolutes 8, 11, 50, 62, 114, 131, 172, 309.
Jenseits 192, 212.
Individualismus, relig. 32, 141, 243.
Irrationalismus 28, 86, 186 f, 212.
Ketzerei 65, 143 f, 314.
Kindertaufe 33, 41, 259 f, 301, 313.
Kirche (Christenheit) 68, 144 f 168, 218, 237—244, 276, 286, 301, 315,
Idealkirche 241 f,
unsichtbare 168, 218, 239, 241.
Kirche und Staat 141 f, 301, 315.
Kreuz 16, 18, 20, 47, 92, 175, 217.
Krieg 75, 147 f, 152—157.
Laienkelch 27, 283.
Liebe 7, 13, 22, 99—104, 132 ff, 145 f, 148, 150, 175, 228, 238 f, 241, 272, 285, 289, 302.
Lohngedanke 178.
Luther, persönliches 8, 11, 35, 44 f, 79, 85 f, 107, 114, 165, 167, 169 f, 172, 179, 190, 197, 210 f, 220 f, 227, 230 f, 234 f, 267, 301, 303, 309 f,
Luther u. Augustin 26, 45, 54, 57, 165, 179, 196, 207, 254, 257, 313.
Luther und Calvin 17, 118 f, 125, 134, 138, 189, 314 f,
Luther und Erasmus 158—214,
Luther u. Karlstadt 182, 258, 293,
Luther u. Melanchthon 113, 126 f, 149, 286, 295—304, 305 f, 309.
Luther und die Mystik 21, 31, 53, 56, 68 ff, 87 ff, 216 f, 219, 236 f, 247 f,
Luther u. Paulus (Paulinismus) 78 f, 107, 111—120, 136, 202—208, 231,
Luther und die Scholastik 37 f, 42, 54, 168 f, 308, 313,
Luther und der Spiritualismus 255, 258, 275, 293 f, 298, 314 f,
Luther und die Täufer 254, 260, 279, 290, 298, 302, 312,
Luther u. Zwingli (die Schweizer) 65, 134, 162, 187, 189, 258, 269, 270 ff, 277 ff, 282 f, 287, 290 f, 292 ff, 315.
Mensch, alter und neuer 39, 261.
Messopfer 29 ff, 279, 307.
Methode des Rückschlusses 196 f, 209 f, 308 f.
Mönchstum 42, 227, 272, 307 f.

Nachfolge Christi, s. Christus als Vorbild.
Natur und Gnade 199 f.
Naturrecht 148 f, 153 f.
Obrigkeit, unter Christen 144 f, geistliche 65, 71 f, weltliche 72 ff, 128, 134 f, 145—148, 272, 302.
Oelung, letzte 278, 302.
Ordnungen, kirchliche 101, 275, 285 f, 293 f, 302.
Papstgewalt 5, 9 f, 19 f, 26, 276, 308, 314.
Pflichtgehorsam 96 f, 300.
Praedestination 191, 285.
Predigt 66 f, 94, 98.
Predigtamt 83, 93, 145, 272, 285, 291, 313.
Priestertum, allgem. 45 f, 93, 313.
Radikalismus, evangelischer 126 f, 137, 255, 298.
Realpraesenz 27 f, 263 f, 266.
Rechtfertigung (Gerechtigkeit aus Glauben) 39, 58 f, 83, 86 f, 119, 205 f, 283 ff, 289 f, 300, 315 f.
Reformen, weltliche 74, 125.
Reich Gottes 47, 69, 71, 129, 218, 235, 252 f, 303.
Religion, Wesen des Christentums 20, 30 f, 37, 104 f, 162 f, 245, 249, 254, 280 f, Religion und Sittlichkeit 50, 77 f, 91, 118, 245, 249, 316, sittliche und eudämonistische 5, 13, 20 f, Gesetzesreligion und Gnadenreligion 106 ff, 215, Zusammenwirken von Gott und Mensch 1, 25, 161, 194 f.
Reue 11 ff, 19, 43 ff, 312.
Revolution (Bauernkrieg) 149 ff, 154.
Sabbat (Sonntag) 68 ff, 224 f.
Sakramente 24 f, 31, 37 f, 47 f, 255 ff, 286, 301 f.
Satan, (Teufel) 68 f, 155, 165, 169, 172, 174, 185, 197, 199, 209 f, 217, 224 ff, 234, 251 f, 253 f, 257 f, 265, 299, 314.
Schicksal (Fatalismus) 189, 198.
Schöpfung 184, 223, 231 f.
Sittlichkeit, christliche 49 f, doppelte 122 f, 302 f.
Staat 60 f, 72—75, 76, 121—157.
Staat, Glaube und Gewissen 73, 75, 140—144.
Sünde (s. auch Erbsünde) 35 f, 46, 61 f, 84, 115, 174 ff, 309 f.
Sündenfall 174, 184, 187, 243, 274, 299.
Sündenvergebung 5, 12, 32, 36, 62, 218, 244 f, 254, 258, 264 f, 277, 300.
Sündlosigkeit 312 f.
Taufe 33—41, 254—263, 286, 291, 313.
Theodizee 186, 192, 211 f.
Theologie 163 f, 280 f.
Tod 6 f, 36, 56, 77, 89, 92, 108, 150, 176, 217, 234, 246 f, 252, 257 f, 265, 271, 273, 289.
Todesstrafe 76, 228.
Transsubstantiation 27 f, 314.
Trinität 248 f, 270 f, 274 f, 281, 299, 304, 306, 317.
Tyrannen (Tyrannei) 40, 102, 142 ff, 153 ff.
Unglauben 32, 36, 67, 115 f, 226.
Unio mystica 89.
Vater Unser 62, 71, 218 f, 250—254.
Verdienst 7 f, 16, 206.
Verheissung u. Glauben 29 f, 34 f, 38, 43 f, 302.
Vernunft 7 f, 28, 138, 146, 148, 184, 189 f, 191 f, 308.
Verstockung 181—188.
Versuchung (Fleisch, Welt und Teufel) 64, 218 f, 253 f.
Vollkommenheit 246, 303.
Welt 65 f, 76, 130 f, 144, 155, 208, 224, 228, 233.
Weltordnung, sittliche 178, 229.
Werke, gute 49 f, 51 f, 82, 95, 245, 273, 289, 300, 315, kirchliche 49, 53, 57 f, 82 f.
Willensfreiheit 158—214, 199 f, 272, 296.
Wort Gottes (s. auch Evangelium) 15, 83 f, 87 f, 143, 164, 225, 237 f, 252 f, 273, 286, 313.
Zeremonien 283, 292.

Paul Wernle:

Jesus. Zweiter, durchgesehener Abdruck. 1916. Gebunden M. 5.—, in Feldausgabe 1917 M. 3.—.

Jesus und Paulus. Antithesen zu Bousset's Kyrios Christos. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1915. Heft 1/2.) M. 2.40.

Evangelisches Christentum in der Gegenwart. Drei Vorträge. 8. 1914. M. 2.50, gebunden M. 3.50.

Einführung in das theologische Studium. Zweite, verbesserte Auflage. Groß 8. 1911. M. 7.—, gebunden M. 8.60.

Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge. 40.) 8. 1904. M. 1.—.

Renaissance und Reformation. Sechs Vorträge. 8. 1912. M. 3.—, gebunden M. 4.—.

Johannes Calvin. Akademischer Vortrag. 8. 1909. M. —.80.

Calvin und Basel bis zum Tode des Myconius 1535 bis 1552. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel. 4. 1909. M. 5.—.

Paulus Gerhardt. 1—10. Tausend. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. IV. Reihe. 2. Heft.) Klein 8. 1907. M. —.50, gebunden M. —.80, feine Ausgabe in Geschenkband M. 1.50.

Die Quellen des Lebens Jesu. Dritte Auflage. 21.—30. Tausend. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. I. Reihe. 1. Heft.) Klein 8. 1913. M. —.50, gebunden M. —.80.

Die synoptische Frage. 8. 1899. M. 4.50, gebunden M. 5.50.

Paulus als Heidenmissionar. Ein Vortrag. Zweite, durchgesehene Auflage. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 14.) 8. 1909. M. —.75.

Der Christ und die Sünde bei Paulus. 8. 1897. M. 2.50.

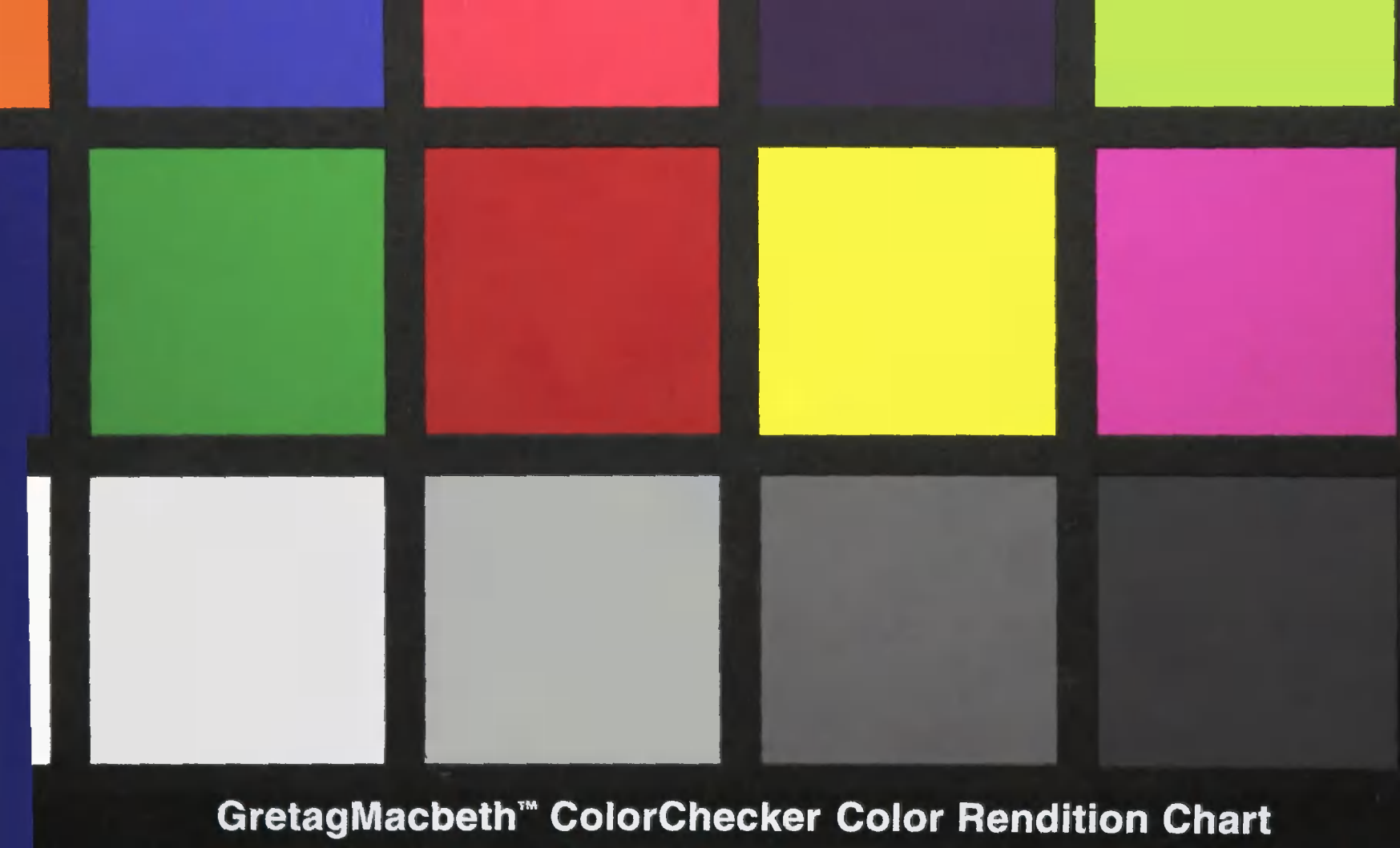
Die Anfänge unserer Religion. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Vergriffen.

Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus. 8. 1903. M. 1.20.

Lessing und das Christentum. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge. 69.) 8. 1912. M. 1.50.

Fox, G., Aufzeichnungen und Briefe des ersten Quäkers. In Auswahl übersetzt von Marg. Stähelin. Mit einer Einführung von Paul Wernle. 1908. M. 5.—, gebunden M. 6.40.

Calvin. Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Uebersetzung v. R. Schwarz. Mit einem Geleitwort von P. Wernle. 2 Bände. 1909. M. 20.—, gebunden M. 24.—.


GretagMacbeth™ ColorChecker Color Rendition Chart